UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LA

PHILOSOPHIE DE LAMENNAIS.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le décembre 1869, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

O. BORDAGE,

BACHELIER ÈS LETTRES ET BACHELIER ÈS SCIENCES,

DE SAINT-PALAIS-SUR-MER (CHARENTE-INFÉRIEURE).

STRASBOURG

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0046

A MES PARENTS.

A MES AMIS.

O. BORDAGE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculté.

M. LICHTENBERGER, Président de la soutenance.

MM. LICHTENBERGER,
COLANI,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

LA

PHILOSOPHIE DE LAMENNAIS.

« La physique avec ses lois, les mathématiques « avec leurs notions sublimes, *surtout la philosophie* « qui ne peut faire un pas sans rencontrer des prin- « cipes universels et nécessaires, sont autant de « degrés pour arriver à Dieu, et pour ainsi dire au- « tant de temples où on lui rend perpétuellement « hommage. »

V. Cousin (*Du vrai, du beau et du bien*).

Préface.

Prononcer le nom de Lamennais, c'est éveiller avant tout l'idée d'un caractère, d'une personnalité. On pense au prophète hardi dont les accents ont fait palpiter toute une nation, à l'homme qui, triomphant de ses affections, de son cœur, de lui-même, immolant une partie de son être de ses propres mains, se renie pour ne pas renier la vérité. Mais on pense peu au philosophe. Le souvenir de l'homme éclipse celui du métaphysicien. C'est que les systèmes philosophiques vieillissent vite et finissent par disparaître tôt ou tard dans le courant de l'esprit humain, tandis que les grands caractères laissent derrière eux une trace indélébile. Les préjugés, le fanatisme, l'envie, qui les poursuivent tous au début, ne tardent pas à sentir l'impuissance de leurs attaques et à s'abaisser désarmés et vaincus devant l'auréole qui s'attache chaque jour plus pure et plus brillante au front de leurs persécutés. Aussi, lors-

que nous nous trouvons en face d'un de ces hommes qui n'ont reculé devant aucun sacrifice pour obéir à la vérité, notre premier désir comme notre premier devoir est d'étudier son caractère ; et s'il a eu à rompre avec les traditions d'une vie antérieure, c'est-à-dire à étouffer la voix de l'amour-propre, à se livrer désarmé aux traits de l'opinion publique, notre tâche est de suivre le développement de sa pensée, d'assister à ses transformations, de chercher, en un mot, à surprendre le secret de cette vie. Nous étudions moins les doctrines pour elles-mêmes que pour jeter du jour sur la personne, qui devient ainsi pour nous un grand et utile enseignement. C'est moins la science, c'est surtout l'homme que nous cherchons dans ses œuvres.

La vie de Lamennais est toute une psychologie ; c'est l'histoire de l'intelligence qui pense, qui doute et qui cherche, de l'esprit qui se développe, du cœur qui détruit une à une ses idoles, de la conscience qui triomphe, d'une personnalité qui se forme et s'achève sur l'autel du sacrifice. On suit avec un intérêt croissant l'évolution successive de ses idées jusqu'au jour où il s'aperçut de la distance qui le séparait de son point de départ, et qu'il comprit la nécessité formelle d'opter entre deux partis. Quel bouleversement à ce moment-là dut se produire en lui, que de luttes sourdes durent se livrer dans son être lorsqu'il se vit obligé ou de répudier jusqu'au nom de la cause qu'il avait servie jusque-là, cette cause pour laquelle il avait prodigué toute son activité, toutes les forces vives de son cœur, ou d'étouffer la voix de sa conscience, qui lui intimait l'ordre de marcher vers de nouvelles régions ! Que de courage, que d'héroïsme il lui fallut pour rompre avec une vie

déjà glorieuse, au risque d'être regardé par les indifférents comme un insensé ou un profane scandaleux, par ceux qu'il abandonnait, comme un hérétique impie ou un ambitieux vulgaire, par ceux auxquels il se ralliait, comme un transfuge suspect! Des haines, des anathèmes d'un côté, des défiances de l'autre, voilà ce qu'il avait à attendre. Mais la vérité parlait plus haut que ces considérations personnelles et il s'engagea d'un pas ferme dans la voie nouvelle où le guidait sa conscience.

Quelle pouvait être la nature des considérations qui dirigèrent ainsi la vie de Lamennais? Nous n'hésitons pas à dire que l'influence la plus grande revient aux questions politiques et sociales. Leur rôle a été évidemment le plus considérable dans les transformations de sa pensée. C'est là, croyons-nous, qu'il faut aller chercher le secret de son développement. Sa foi, comme l'a dit Damiron, était plus politique que dogmatique. Le but qu'il poursuit, qu'il désire avec la plus vive ardeur voir se réaliser, c'est l'alliance de la papauté et de la société. C'est la seule chance de salut qui reste à celle-ci; c'est là, et là seulement, qu'elle trouvera le remède à tous les maux qui la désolent. Aussi le voyons-nous s'élever contre le gouvernement légitimiste qu'il avait d'abord acclamé et qu'il accuse d'être hostile à l'Église dont il semble se faire le défenseur. Il n'y a rien à attendre de lui, il prédit sa chute, et la révolution de juillet découvre à son esprit de nouvelles perspectives brillantes de lumière et d'espérance. Il rêve toujours l'alliance de la papauté avec la société; le pouvoir qui venait de disparaître, la royauté absolue n'avait fait que nuire à l'ultramontanisme; le gouvernement qui lui

succédait et qui lui était le plus opposé, celui de la démocratie, ne pourrait-il pas fonder avec lui un pacte fécond et durable? Son idée est toujours la même, il ne fait que changer de moyen pour essayer de la réaliser. Il tente cet essai, mais la papauté vient, par une énergique protestation, renverser ses projets. Les questions sociales, qu'il avait jusque-là subordonnées aux questions religieuses, il les a résolues maintenant, et la solution qu'il leur a donnée est pour lui l'objet d'une conviction si ardente et si profonde que ce sont elles qui vont à leur tour commander aux questions religieuses. Il veut cependant rester fidèle à Rome en ce qui touche le domaine spirituel; mais l'obéissance qu'elle réclame s'étend aux choses temporelles. Sa conscience se révolte. « Si la profession du catholicisme impliquait l'enseignement de cette obéissance, dit-il, je n'avais jamais été été catholique[1]. » Toutefois il signe, par amour de la paix, une adhésion complète aux doctrines de l'Encyclique. Mais cette position équivoque ne pouvait durer. Déclarer sa soumission à l'autorité papale, et désavouer intérieurement tous les actes qui en émanaient, c'était une situation qui devait bien vite répugner à un caractère dont la droiture s'alliait à l'indépendance et à la fierté. Il sent qu'il faut choisir, et les *Paroles d'un croyant*, en accusant nettement ses tendances, viennent lui rendre sa liberté d'actions.

Voilà le point de vue auquel on étudie un homme comme Lamennais, et auquel nous aurions voulu l'envisager nous-même. Mais nous aurions été obligé naturellement de nous appesantir sur des sujets politiques et sociaux, et le sol académique ne leur donne pas vo-

[1] *Affaires de Rome*, p. 146.

lontiers l'hospitalité. Aussi, pour ne pas entrer dans le vif de ces questions, nous sommes-nous proposé d'étudier sa philosophie, dont le système nous est fourni par l'auteur lui-même dans son ouvrage de l'*Esquisse*. Sans doute, les systèmes philosophiques ne durent qu'un temps; ils sont comme une halte dans la vie de l'humanité, et comme elle marche sans cesse, elle les dépasse bientôt. Toutefois ils ne meurent jamais tout entiers, car il y a toujours quelques fragments qui peuvent survivre à la ruine commune, et la tâche des générations suivantes est de chercher au milieu des débris où elles gisent enfouies, ces pierres précieuses qu'illumine un reflet de la vérité. Du reste, ce n'est pas un des côtés les moins intéressants de la physionomie de Lamennais, mais ce n'en est pas non plus un des moins difficiles à saisir. Ce grand travail, qui est le fruit de sa vie entière, qui contient tous les résultats auxquels sa vaste pensée était arrivée dans les nombreux domaines qu'elle avait parcourus tour à tour, qui a trait, en un mot, à toutes les branches des connaissances humaines, nécessiterait chez un critique, outre un esprit profondément philosophique, une science aussi variée qu'approfondie. Aussi ne nous faisons-nous point illusion sur notre travail. Ayant parfaitement conscience de notre faiblesse, nous nous sommes surtout attaché à exposer aussi complétement que possible le système de Lamennais. D'autres continueront la tâche. A défaut du talent du critique, puissions-nous avoir du moins la fidélité de l'interprète! C'est là notre seul désir, car, en face de la distance qui nous sépare de notre sujet, nous avons compris que notre intention était au-dessus de nos forces. Ce contraste sera quelquefois assez frappant

pour provoquer peut-être le sourire sur les lèvres de nos juges; mais pourquoi n'exciterait-il pas aussi la bienveillance? Si la hauteur de notre désir fait ressortir notre faiblesse, notre faiblesse ne peut-elle faire ressortir la hauteur de notre désir? Et n'est-ce pas déjà quelque chose que d'avoir une louable ambition?

Introduction.

Au moment où s'ouvre le dix-neuvième siècle, les deux grandes écoles philosophiques des sens et de l'idée avaient, après avoir déroulé leurs anneaux à travers les âges, épuisé leurs dernières conséquences, en arrivant toutes les deux au fatalisme. Un immense besoin d'idées nouvelles se faisait sentir de toutes parts. Après les mouvements révolutionnaires du siècle précédent, la France était venue confier le soin de son repos à l'épée d'un lieutenant couronné. Singulier moyen de guérir ses plaies! Mais, enivrée par ses succès militaires, elle oubliait, pour ces conquêtes qui n'enfantent que des ruines, les belles et nobles conquêtes qui portent dans leur sein la grandeur et la prospérité des peuples, celles que fait l'esprit humain à la recherche de la vérité Toutefois cette ère du militarisme devait finir, et sitôt que l'on put respirer, le génie déploya ses ailes dans tous les sens. Kant, Maine de Biran avaient ouvert à la philosophie une voie nouvelle en mettant en évidence le grand fait de la liberté de l'homme. Déjà Châteaubriand avait, dès 1802, rappelé à tous le chris-

tianisme abandonné, en le représentant sous une teinte gracieuse, brillante de poésie et de fraîcheur.

Une école s'éleva, prétendant répondre par le catholicisme aux besoins de l'époque. Ce fut l'école théologique, qui jeta d'abord un vif éclat, mais qui vit bientôt son étoile pâlir et s'effacer devant une école nouvelle, l'éclectisme, dont les rangs se recrutaient sans cesse de nouveaux disciples. A côté d'elle, le saint-simonisme ne tarda pas à élever un troisième drapeau [1]. Après le livre *Du pape*, de Joseph de Maistre, apparut une *Apologie du catholicisme*, qui jeta l'étonnement dans tous les partis. C'était le deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, que Lamennais venait de livrer à la publicité. C'est là qu'il faut chercher la base de son système philosophique. La théorie qu'il expose et qu'il développe, c'est que le consentement universel est le critère de la vérité. Il ne l'abandonna jamais; nous la voyons reparaître dans son *Esquisse d'une philosophie*. Il semble qu'elle y est peut-être plus timidement avancée, soit qu'il crût inutile d'appuyer de nouveau sur des idées qu'il avait déjà émises et défendues avec toute l'ardeur que lui donnait l'entraînement de la nouveauté, soit qu'à ce moment-là cette opinion déjà ancienne pour lui, en perdant de sa première fraîcheur, n'eût plus à ses yeux le caractère absolu qu'il lui avait prêté jadis.

Dans une première partie nous allons exposer dans son ensemble le système philosophique de Lamennais; nous en consacrerons une deuxième à la discussion des idées principales qu'il contient.

[1] Damiron, *La philosophie au dix-neuvième siècle.*

I.

L'*Essai* se compose de deux parties bien distinctes, on pourrait presque dire de deux ouvrages qui n'ont guère d'autre lien que la communauté du titre : 1° le premier volume a pour but d'exposer et de combattre les systèmes qui « aboutissent à l'indifférence pour la vérité en matière de religion[1]; » 2° les trois autres tendent à montrer que le christianisme repose sur la plus grande autorité visible, « moyen donné aux hommes pour discerner la vraie religion des religions fausses[2]. » Notre but n'étant pas de faire ici l'analyse de cet ouvrage, mais seulement d'y chercher des données spéciales au point de vue qui nous occupe, nous nous bornerons à exposer les idées purement philosophiques qu'il contient. Voici comment l'auteur arrive à sa théorie de la raison commune.

Y a-t-il un moyen de connaître, c'est-à-dire d'arriver à la certitude, qui est la base essentielle de la raison? Nous trouvons en nous les sens, le sentiment et le raisonnement. Or tout cela nous trompe. C'est en dehors de soi qu'il faut aller chercher le critérium de la vérité; et c'est le consentement universel qui nous donne la garantie que le reste ne peut nous donner[3]. Cette autorité s'impose à nous avec toute la puissance d'un fait primitif et incontestable. En résumé, la vérité ne peut être atteinte par l'individu, elle n'est révélée que par le témoignage du genre humain.

[1] *Essai*, t. I, p. 66. — [2] *Ibid.*, t. II, chap. XX. — [3] *Ibid.*, II, chap. XIII.

De même qu'il peut y avoir des degrés dans la majorité des témoignages, de même il y a des degrés dans la certitude[1]. La vérité religieuse, comme toute autre vérité, reposera donc sur la plus grande autorité visible. Révélée par Dieu aux premiers hommes, elle s'est conservée par la tradition. Cette religion vraie, c'est le christianisme qui existait dès l'origine du monde et s'est perpétué sous différentes formes, car « toujours il y a eu sur la terre une société enseignant et proclamant la loi à laquelle les hommes devaient obéir[2]. » La religion vraie a donc toujours existé; mais, comme tout se développe, elle suit le progrès commun; une comme la raison humaine, comme elle, elle se perfectionne et se perfectionnera indéfiniment[3]. C'est ainsi qu'on la retrouve partout, à tous les moments de la vie de l'humanité.

Si l'idolâtrie a revêtu ce caractère d'universalité, ce n'est que dans ce qu'elle a eu de vrai, de chrétien; ce qu'elle a eu de faux n'a jamais été que local et passager[4]. Tous les peuples ont professé au fond les mêmes dogmes. Ainsi, avant Jésus-Christ, le christianisme ou la religion vraie reposait sur l'autorité du genre humain; depuis Jésus-Christ, il repose sur l'autorité de l'Église catholique, car c'est à elle qu'appartient le caractère de la plus grande autorité[5]. L'autorité étant « la raison générale manifestée par le témoignage[6], » l'homme est tenu de lui obéir, et entre deux ou plusieurs autorités, il doit choisir la plus grande, car une plus grande autorité n'est et ne peut être

[1] *Essai*, II, p. 20. — [2] *Ibid.*, II, chap. XIV, p. 38. — [3] *Ibid.*, II, p. 203; III, p. 186; IV, p. 2. — [4] *Ibid.*, III, p. 183. — [5] *Ibid.*,, II, p. 209. — [6] *Ibid.*, II, p. 197.

qu'une plus haute raison [1]. C'est ainsi qu'il peut arriver à discerner la vérité.

Voilà la pierre de touche avec laquelle Lamennais se propose d'éprouver son système exposé, comme nous l'avons déjà dit, dans l'*Esquisse d'une philosophie*. Cet ouvrage devait se diviser en trois parties; mais nous n'en possédons que deux; la troisième n'a pas paru. Dans la première, l'auteur traite de Dieu et de l'univers; dans la deuxième, de l'homme considéré en soi et des différents domaines de son activité; dans la troisième il devait traiter de la société.

PREMIÈRE PARTIE.

DE DIEU ET DE L'UNIVERS.

De Dieu. Pour qu'une théorie philosophique ne soit pas frappée d'impuissance à son début, il faut que la donnée primordiale sur laquelle elle repose contienne tous les éléments fondamentaux du problème des êtres. Or tout vient se résoudre dans l'infini et dans le fini. Comme il est impossible de déduire l'un de l'autre, il faut partir de leur coexistence, et les séries de conséquences qu'ils engendrent viendront se résoudre dans la conception de ce qu'ils ont de commun. Toute conception impliquant l'idée de l'être, l'infini et le fini viennent se concilier et se fondre dans cette idée; et dès lors le problème de leur union trouve sa solution dans la notion de l'être absolu [2].

Dieu et l'univers, voilà les deux faits primitifs, indé-

[1] *Essai*, II, p. 205. — [2] *Esquisse*, préface.

montrables que nous mettons à la base de notre système philosophique. La philosophie n'a pas à les prouver, mais à les concevoir. Dieu, la création et ses lois, voilà son objet. Pour y répondre, deux voies se présentent : l'analyse et la synthèse. Celle-ci seule peut offrir une direction sûre, car la pre nière ne peut donner l'idée de cause, mais à une condition toutefois, c'est qu'elle s'appuie non sur une hypothèse, mais sur une base solide; or l'infini ne peut être prouvé, on y croit. C'est donc sur la foi que doit s'appuyer la synthèse[1]. Ses déductions doivent avoir pour critérium l'assentiment général, puisque le vrai, c'est « ce à quoi acquiesce la raison collective[2]. »

Dès que l'esprit cherche à concevoir quoi que ce soit, il rencontre aussitôt ces trois questions : Existe-t-il quelque chose? Comment existe-t-il quelque chose? Pourquoi existe-t-il quelque chose? La première, l'existence en soi, est un fait primitif; la deuxième a rapport à l'origine et aux lois des êtres existants; la troisième à leur fin.

L'idée d'être ne peut être séparée de l'idée de substance; la substance, c'est ce qui est, de sorte que l'être infini et la substance infinie, c'est au fond la même idée identique, indivisible[3]. L'Être universel ne peut être conçu par notre raison bornée, et comme il n'est point d'idée qui n'implique celle-là, il n'en est pas non plus qui renferme le mystère. L'Être, c'est Dieu; nier celui-ci, c'est nier celui-là, c'est nier tout ce qui existe. Rien d'existant n'étant indéterminé, Dieu doit avoir des propriétés, car l'absence de propriétés, c'est l'absence

[1] *Esquisse*, préface, I, p. 23. — [2] *Ibid.*, I, p. 9. — [3] *Ibid.*, liv. I, chap. V.

totale de l'être. L'idée de l'être renferme d'abord celle de puissance, puis celle de forme ou d'intelligence et celle d'amour qui lie l'intelligence à la puissance. Unies entre elles suivant un ordre, non de succession, mais de principe, elles sont distinctes les unes des autres, et chacune est l'être tout entier[1]. Il y a donc en Dieu unité et distinction[2]. De ces deux idées réunies dérive l'idée de personne, et la personnalité de l'être un se spécifie dans chacune de ses propriétés immuables et diverses. Il existe donc en Dieu trois personnes, le Père ou la puissance qui tire éternellement de sa substance l'intelligence ou le Fils, en qui résident les types immuables de tous les êtres, et, procédant des deux, l'amour ou l'Esprit, qui constitue l'unité de l'être, qui est la vie infinie, source de toute vie. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont donc les principes de tout ce qui est.

Pour qu'il existe des propriétés distinctes dans la substance une, il faut qu'elle ait en soi quelque chose qui opère cette distinction; et ce principe spécial, sans lequel Dieu serait inconcevable, est essentiellement incompréhensible[3]. La substance, avertie de ce qu'elle est en elle-même, c'est le moi rigoureusement un; la volonté qui est le moi actif doit donc être aussi rigoureusement une; elle implique la puissance, l'intelligence et l'amour ou le concours des trois personnes dans chacune desquelles le moi se spécifie sans se diviser. Il y a donc à la fois en Dieu multiplicité et unité, société véritable, type éternel de toute société.

Ses modes d'être, séparés par notre faible intelli-

[1] *Esquisse*, I, p. 83. — [2] *Ibid.*, p. 60. — [3] *Ibid.*, I, p. 75 et suiv.

gence, viennent tous se résoudre dans l'infini. Base nécessaire de toute philosophie, c'est à Dieu, à la cause première, que doivent remonter tous les systèmes qui recherchent l'explication des faits[1].

De la création. — Créer, c'est réaliser ce qui n'a d'existence que dans l'entendement divin, et puisque Dieu donne l'être, cet être, il le tire de soi. La substance existe alors à deux états, l'un infini, l'autre fini[2]. C'est là le mystère de la création, mystère que nous ne pouvons pénétrer, puisque la substance nous est incompréhensible. L'être créé passe de l'état idéal à l'état réel; sa substance est une participation de la substance divine, mais sa nature est essentiellement différente de celle de Dieu. La distinction devient limite et limite substantielle; c'est la matière qui borne tout être spirituel fini et qui n'est pas lui. La création, due à un motif infini qui n'exclut nullement la liberté chez son auteur[3], ne peut être une modification de Dieu, car la notion du fini est incompatible avec celle de l'infini. Elle est extérieure à Dieu et en reste à jamais séparée par une limite substantielle[4].

Tout être est donc complexe, il ne peut exister de pure matière, car l'existence d'une chose qui limite implique celle d'une chose limitée; de là deux parties distinctes de la science: celle qui a trait à l'être, et celle qui a trait à sa limite. Toute créature tient donc à l'infini par ce qui la constitue dans son essence, d'où la possibilité d'un développement sans terme, et au fini par ce qui la limite. Cette limite est inintelligible, c'est

[1] *Esquisse*, liv. I, chap. XVII. — [2] *Ibid.*, I, p. 106. — [3] *Ibid.*, I, liv. II, chap. II. — [4] *Ibid.*, p. 124.

l'élément négatif, qui diffère en chaque créature[1]. Chacune est dans des rapports différents en effet avec le temps, limite dans l'éternité, l'espace, limite dans l'immensité, le mouvement, limite dans l'omniprésence. Ce grand acte de la création qui est éternel par rapport à Dieu, mais qui implique le mode de durée successive par rapport à son terme, nécessite le concours des trois personnes, puisqu'il est dû à l'activité du moi divin. La substance infinie peut-elle, du reste, se communiquer sans que les propriétés qui lui sont essentielles le soient aussi à quelque degré? Seulement tous les êtres n'en ont pas la conscience, car le moi n'existe pas chez tous.

De l'univers. — L'univers est à la fois esprit et matière, c'est une manifestation de Dieu. Comment se forme-t-il? Les traditions cosmogoniques, la science et le point de vue spéculatif qui part des propriétés de l'être pour en déduire des rapports nécessaires avec les faits de l'observation, s'accordent pour regarder l'univers à l'origine comme une masse fluide où les propriétés de la substance ne se manifestaient que dans leurs phénomènes généraux, la force par le mouvement, la forme par la lumière, l'amour par la chaleur[2]. Sous l'action de ces principes premiers commence un merveilleux travail d'organisation qui ne doit plus s'arrêter. Ces trois grandes causes, éternellement agissantes, tendent, l'une par le développement de la substance, l'autre par l'enchaînement croissant des formes, la troisième par l'union entre elles, à reproduire l'unité, la forme et la vie infinies. Mais elles existent dans la création sous la

[1] *Esquisse*, p. 130. — [2] *Ibid.*, p. 160.

condition de la limite, et cette limite, qui peut être reculée indéfiniment, subsistera toujours, séparant à jamais l'univers de son Créateur. On doit donc concevoir ces causes sous la notion d'énergies spécifiques, de fluides existants au sein de l'univers ; au reste, la science en reconnaît l'existence. Or la vie se manifeste à nous par la chaleur ; l'amour, partout synonyme de feu, est en effet le feu primordial qui vivifie tout. La forme ou l'intelligence manifestée, c'est la lumière. N'est-on pas dès lors amené à regarder le calorique comme identique avec l'amour ou le principe de vie, la lumière avec l'intelligence ou le principe de forme ? Les fluides électrique, galvanique, magnétique ne doivent être qu'un même fluide identique avec la force. Mais ces énergies se présentent toujours combinées ensemble, puisque tout ce qui existe dans l'univers n'est que le résultat de leur combinaison[1]. La force qui produit l'étendue, par son rapport avec l'intelligence, produit l'étendue déterminée, et par son rapport avec l'amour, produit les corps[2]. Ses lois dans le monde inorganique sont celles de la force pure ; dans le monde organique, de la force vivante et spontanée ; dans le monde de la volonté libre, elles sont encore modifiées davantage, car elle est assujettie aux deux autres principes. L'intelligence n'a qu'une seule loi, l'ordre ; c'est elle qui préside à la formation des corps et qui produit les phénomènes de l'affinité. L'amour se manifeste comme calorique et attraction, selon qu'on le considère dans ses rapports avec le fond des êtres ou avec leur limite. S'il semble se manifester quelquefois par la dissolution,

[1] *Esquisse*, liv. III, chap. VII. — [2] *Ibid.*, chap. VIII.

il faut se rappeler que cette destruction des êtres particuliers est une des conditions du développement du tout. Ainsi, tout dans l'univers découle de Dieu; les lois de ces trois propriétés de la substance finie sont les mêmes que les lois de ces trois propriétés en Dieu.

Les êtres peuvent se diviser en trois classes :

1° Les êtres inorganiques, privés de toute spontanéité individuelle, qui croissent par juxta-position et sont soumis aux lois mathématiques. Les qualités, rapport de chaque propriété avec sa limite, sont chez eux l'impénétrabilité, la pesanteur et la figure.

2° Les êtres organiques, chez lesquels il y a unité vitale et qui croissent par intussusception; ils sont soumis aux lois physiologiques. Ils peuvent se diviser en deux classes : ceux qui n'ont que la vie végétative, et ceux qui sont doués de la vie sensitive. Outre la faculté de sentir, il existe chez les animaux une autre faculté, l'instinct; c'est une lumière interne qui détermine la volonté non libre. Aux qualités des corps ils joignent la spontanéité, l'individualité, la vie.

3° Les êtres intelligents et libres, dont nous ne connaissons qu'un seul, l'homme[1]. Il se connaît, connaît les autres êtres, et cette conscience qu'il en a, c'est le moi. Actif, il devient volonté, et la volonté est libre, car la liberté c'est l'activité éclairée. Ses lois sont les lois intellectuelles et morales qui doivent prédominer sur celles de l'organisme; mais cette prédominance dépend de la volonté. C'est donc au moi actif, au moi intelligent, de réagir contre les lois de l'organisme. La personnalité, bien que la supposant, a donc un autre

[1] Voy. liv. IV, chap. VII et VIII.

principe que l'individualité. L'organisme peut, par conséquent, se dissoudre sans entraîner sa destruction; et la mort n'est pour l'être intelligent et libre qu'une transformation. Avec un plus grand développement de l'intelligence et de l'amour, les qualités des êtres organiques se transforment, et l'homme se distingue par la force libre, la parole et la sociabilité. On ne peut guère supposer que l'homme soit le seul être intelligent et libre. Selon toute probabilité, il y en a d'autres, qui nous échappent[1].

Envisageons maintenant les manifestations générales des propriétés de l'être, telles qu'elles se spécifient dans les trois mondes. La force qui développe la substance est toujours identique, mais ses différentes manifestations dépendent de ses relations avec la forme; ce sont, chez les êtres inorganiques, le mouvement et l'étendue; chez les êtres organiques et intellectuels, le mouvement spontané. L'intelligence se manifeste dans le monde purement physique[2] par la lumière, relative à l'étendue, et par le son, relatif au mouvement et à la forme; dans le monde organique[3], par l'instinct, et chez les êtres organiques par la voix ou le son modifié; dans le monde de l'intelligence[4], spécialement par la parole. Ainsi la lumière et le Verbe sont distincts relativement aux êtres finis; aux trois ordres d'êtres correspondent trois états du Verbe : son, voix, parole. La parole infinie, dans les formes diverses qu'elle revêt, manifeste ce qu'il y a d'intelligible, les propriétés. Le nombre manifeste ce qui ne l'est pas, la substance; c'est la

[1] *Esquisse*, chap. IX. — [2] *Ibid.*, liv. V, chap. VII. — [3] *Ibid.*, chap. VIII. — [4] *Ibid.*, chap. IX.

langue propre des êtres organiques; à l'égard des êtres plus élevés, ses fonctions se bornent à marquer des existences distinctes et des degrés de développement.

Le son et la lumière se suppléent réciproquement par l'écriture, qui est l'expression des rapports entre le Verbe et sa limite.

L'amour qui unit la force et la forme doit donc se manifester comme elles sous trois états; dans les êtres inorganiques par l'attraction qui exprime les rapports de l'amour avec la limite, et par le calorique qui exprime ceux de l'amour avec ce que l'être a de positif. Les êtres organiques ont leur température propre, mais leur vie dépend d'un certain nombre de conditions particulières; de là, des relations d'un genre nouveau: attrait de la génération, sympathie plus étendue et plus durable. Chez les êtres intelligents, l'amour opère une union plus haute, l'union avec Dieu; il produit le sacrifice de l'individualité et le sacrifice de la volonté.

Tous les êtres tendent à s'unir entre eux pour s'unir tous ensemble à Dieu. L'univers offre le spectacle d'une communication perpétuelle de la force, d'un enchaînement de formes diverses d'où résulte l'attraction; partout des tendances particulières vers certains centres particuliers viennent se résoudre dans la tendance vers Dieu[1]. Les êtres sont produits, croissent et se développent, c'est-à-dire reçoivent sans cesse du dehors une nouvelle force, une nouvelle vie. Tous donnent à tous et tous reçoivent de tous. Si l'homme perdait son intelligence ou sa liberté, les autres êtres ne pourraient

[1] *Esquisse*, liv. VI, chap. I.

la lui rendre; mais il est uni directement à l'infini. Vivant du Verbe, tous les hommes vivent en communication entre eux. Les lois de cette communication ou de la société sont donc celles de la puissance, de l'intelligence et de l'amour[1]. Ces lois se divisent en deux branches: les unes relatives au moi passif, les autres au moi actif. Le moi actif doit combattre le principe d'individualité pour la conservation de l'être social.

La création, qui n'est que la substance de Dieu limitée, n'a d'autre but que de le manifester au dehors. Tous les êtres, qu'ils en aient ou non la conscience, participent à son développement. Les formes s'enchaînent et se combinent dans un progrès croissant, qui les rapproche de plus en plus de la forme infinie.

De ces principes généraux vont rayonner en tous sens des multitudes de conséquences. Seront-elles d'accord avec l'observation des faits? Voilà la pierre de touche de tout système. L'homme étant l'être le plus élevé, résumant dans sa forme une et complexe tous les êtres inférieurs, c'est sur lui que nous allons arrêter nos regards et porter notre étude.

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'HOMME.

Du mal. — L'homme est soumis aux lois du monde organique et aux lois du monde intellectuel, et celles-ci doivent dominer et s'assujettir les premières. Mais,

[1] *Esquisse*, chap. VI.

de fait, cela n'existe pas, il y a désordre au sein de la nature humaine, le mal est dans le monde. Quel peut en être l'auteur? Évidemment la volonté désordonnée d'un agent libre[1], car l'auteur de l'ordre ne peut produire le désordre. Dans le monde physique, c'est à tort que nous nous servons de ce mot pour qualifier certains phénomènes qui ne sont que la conséquence de la limitation nécessaire des choses. Tout passe d'un état imparfait à un état plus parfait; la mort dans le monde organique n'est encore que la privation d'un bien; tout ce qui est limité doit finir. Le mal n'est donc qu'un moindre être, il n'a rien de réel, il est purement négatif[2]. Il n'existe que pour notre esprit qui, pouvant s'élever vers l'infini, fait la comparaison entre l'absolu et le relatif, l'être sans bornes et l'être limité. Chez les êtres intelligents et libres, il y a deux principes: le principe d'individualiié et celui d'unité; le premier, portant l'être vers soi, doit être subordonné au second, qui porte l'être vers Dieu. Le mal moral est la violation de ce devoir, l'opposition volontaire à Dieu, et il porte le nom de *crime* ou de *péché*. Bien que, sous l'empire de ce désordre, l'amour et l'intelligence puissent se transformer en pures sensations, ils n'y arrivent jamais complétement, il reste toujours à l'être le désir vague du bien qu'il peut atteindre[3]. Ici, le mal n'est encore qu'une privation[4], c'est le refus pour l'être d'occuper la place que l'auteur de toutes choses lui avait assignée dans son œuvre. Le mal n'existe donc point, il n'y a que des êtres mauvais, c'est-à-dire fixés volontairement dans un état de moindre être; il est, de plus, essentiellement indi-

[1] *Esquisse*, t. II, p. 16. — [2] *Ibid.*, p. 27. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 38. — [4] *Ibid.*, p. 40 et 49.

viduel; les êtres mauvais ne peuvent troubler l'harmonie du tout.

L'idée de la chute et du péché originel, qui implique celle de l'expiation, est contraire à la notion de Dieu, et répugne à la conscience humaine[1].

Comment l'homme peut-il lutter contre le mal? Avec la doctrine de la chute est né un système qui repose sur un ordre à part, appelé l'ordre surnaturel. Ce système, qui implique une contradiction radicale, amène logiquement l'homme à rester inactif devant le mal; bien plus, à regarder comme désavantageux de le combattre[2]. Par réaction contre ces inconséquences, il en est qui se sont jetés dans un naturalisme non moins erroné, dont la conséquence est l'individualisme pur. L'homme possède toujours en soi le pouvoir de se relever, et plus la création progresse, plus le mal diminue[3]. C'est un fait qui n'est contesté que parce qu'on ne regarde pas d'assez haut.

De l'homme, être organique. — Tout être fini implique deux éléments divers: ce par quoi il est, c'est-à-dire l'être positif; ce par quoi il est fini, c'est-à-dire la limite. Le rapport entre l'être positif et sa limite, c'est ce qui constitue l'organisation. Les fonctions organiques des êtres se réduisent à ceci : se développer et se conserver.

Tout vient aboutir à l'unité de l'être, au moi, qui a pour organe le corps entier et qui a conscience de ce qui se passe en lui et hors de lui. Mais l'être organique individuel ne peut être en relation qu'avec le variable et le contingent. La sensation, qui est intransmissible,

[1] *Esquisse*, liv. I, ch. VII. — [2] *Ibid.*, II, p. 88. — [3] *Ibid.*, p. 97.

se résout toujours en plaisir ou en douleur, et qu'y a-t-il de plus individuel que le plaisir ou la douleur? Les sensations peuvent être persistantes ou fugitives. La sensation persistante constitue la réminiscence. Le moi actif est dirigé par la sensation, mais il l'est encore par l'instinct, qui peut la dominer quelquefois. L'activité du moi implique, outre la perception du réel, celle de l'infini[1], et c'est ce qui distingue l'homme des animaux.

Bien que toute forme soit inaltérable, le type peut subir des modifications dues, soit à des causes physiques, soit à des causes morales. Identique chez tous, il revêt chez les individus un caractère différentiel. La question sur la diversité des races d'hommes[2] reste enveloppée de mystère. Cependant il en existe en fait plusieurs, mais il n'y a qu'un seule nature humaine vers laquelle toutes tendent comme vers leur type commun.

De l'homme, être intelligent et libre. L'homme est un être intelligent, c'est-à-dire perçoit Dieu. Il vit donc à la fois dans les trois mondes; les lois du premier sont subordonnées à celles du deuxième, et celles du deuxième le sont à celles du troisième. Sous l'action du moi, la sensation et l'idée s'unissent ou plutôt se ramènent à l'unité radicale de l'être.

L'intelligence est à la fois active et passive comme le moi. Ses facultés se divisent donc en facultés passives et en facultés actives. Aux premières appartiennent l'entendement et la mémoire; aux deuxièmes l'attention, source de toutes les autres. L'attention a deux genres d'opérations[3] : 1° des opérations simples, auxquelles appartient l'*intuition*, qui est le regard de l'es-

[1] *Esquisse*, II, p. 171. — [2] *Ibid.*, liv. II, chap. VIII. — [3] *Ibid.*, II, liv. III, chap V.

prit, atteignant le vrai, et qui, plus vive, devient la contemplation et même l'extase; 2° des opérations complexes :

a) La plus simple de celles-ci est la *comparaison*, qui s'exerce, soit entre les sensations, soit entre les sensations et les idées, soit entre les idées. Le deuxième genre de comparaison seul est sujet à l'erreur, car il faut que la sensation et la perception intellectuelle correspondent exactement à leur objet. Or on peut confondre le variable avec l'immuable; l'imperfection du langage humain peut aussi être une seconde source d'erreur[1].

b) Vient ensuite le *raisonnement*, qui consiste dans la comparaison d'un nombre indéfini de termes et qui est, sous le point de vue le plus général, « la manifestation des rapports des êtres par le langage[2]. » Aux trois états divers des êtres créés correspondent trois formes de raisonnements : au monde inorganique, la géométrie; au monde organique, l'induction, qui se base sur l'analogie; au monde intellectuel, la logique, qui est comme la géométrie des idées. Le premier principe qui guide le raisonnement, c'est la méthode[3]; elle peut être individuelle ou universelle. La première ne mène à rien qu'à une science vaine et stérile, car l'homme ne peut s'isoler de la société. La méthode universelle s'appuie sur ce principe que la raison est quelque chose d'un et d'universel. A la méthode individuelle correspond l'analyse; à la méthode universelle, la synthèse.

L'homme possède une autre faculté, résultat de l'union de son organisme et de son intelligence, c'est

[1] *Esquisse*, chap. VI. — [2] *Ibid.*, p. 244. — [3] *Ibid.*, chap. VIII.

l'imagination[1], qui, à l'inverse du jugement, opère l'union entre l'idée et la sensation. De là des avantages pour découvrir le vrai dans le réel, mais aussi des inconvénients, car elle transporte le réel dans le vrai. A un haut degré de développement, elle est le génie.

L'amour individuel qui concourt aux phénomènes physiologiques produit la sensation; l'amour supérieur qui imprime une tendance vers Dieu se manifeste par le sentiment. Opposés l'un à l'autre, ils sont unis chez toute créature intelligente. Nous les apercevons mélangés dans les passions[2], qui ne sont dues qu'à l'union d'un sentiment moral joint à une sensation. Suivant qu'elles sont conformes ou opposées aux lois qui président au développement de l'être, les passions sont utiles ou nuisibles. L'amour est intimement lié à l'intelligence, car le vrai est identique au bien.

La force se manifeste dans l'homme comme force organique et force intellectuelle. Mais comme l'intelligence et l'amour doivent primer l'instinct, c'est la volonté qui détermine la force. Deux tendances, avons-nous dit, se disputent le cœur de l'homme, l'une qui le porte vers soi, l'autre qui le porte vers Dieu. Il peut se décider pour l'une ou pour l'autre, donc il est libre[3]. Le fait primordial de l'entendement, la vision de Dieu et de l'univers, ce que nous avons appelé *foi,* ne dépend nullement de la volonté; mais sitôt que l'esprit réagit, par son activité, sur son objet, le résultat de ses opérations tombe dans le domaine de la liberté[4], et il peut suspendre ou donner son acquiescement. L'acte

[1] *Esquisse*, II, liv. III, chap. IX. — [2] *Ibid.*, liv. IV, chap. VI. — [3] *Ibid.*, liv. V, ch. II. — [4] *Ibid.*, p. 339 et suiv.

par lequel il affirme s'appelle *croyance*. A côté de l'amour qu'on pourrait appeler passif, l'homme possède une autre amour qu'on peut appeler actif et qui implique un consentement volontaire. Cet amour commande le sacrifice de tout ce qui sépare et divise. Ainsi le sacrifice est la loi première et dernière de la volonté. C'est ainsi que se forme, entre le Créateur et sa créature, l'union, qui, toujours croissante, ne s'accomplira jamais dans sa plénitude.

Suivant que prévaut l'amour universel ou l'amour individuel, il existe chez l'homme deux états : l'état normal et l'état anomal. C'est à ce dernier état que nous allons l'envisager maintenant.

La maladie est une altération de la forme. Si cette altération est permanente, elle constitue comme une seconde nature imparfaite; mais elle peut n'être que passagère; l'être réagit alors tout entier, et de nouvelles manifestations de la force et de la vie produisent des phénomènes qui peuvent servir d'indication à la médecine. Pour l'être spirituel, la maladie, c'est le mal moral, qui provient d'une mauvaise direction de l'activité libre. L'intelligence, se détachant du vrai, vient se perdre dans la sensation. L'amour n'a plus d'autre but que l'être individuel et produit les passions mauvaises qui se rapportent à l'amour de soi et à la haine d'autrui. La liberté devient sans force, et le sacrifice des autres à soi est le caractère général des maladies de la volonté[1]. Comme il y a relation intime entre l'être et sa limite, ce qui altère l'un doit coïncider avec une altération de l'autre. Il est toutefois impossible de lier

[1] *Esquisse*, II, liv. VI, chap. IV.

par la conception tel état organique à tel état intellectuel [1]. Des idées fausses se prolongeant, des habitudes de l'esprit ayant leur source dans l'éducation ou la société, constituent les maladies mixtes, destructives de la liberté. Qu'arrive-t-il alors? C'est que les organes correspondant aux facultés intellectuelles et morales déterminent bientôt l'usage primitivement libre de ces facultés, à mesure que la liberté diminue, et l'être passe tout entier sous l'empire de la nécessité. De là, de nombreuses perturbations organiques. Mais, comme il n'existe point de rapports que l'esprit puisse concevoir entre les facultés et les organes, tout ce qu'on peut espérer, c'est de constater une concomitance invariable de certains fait spirituels et de certains faits d'organisation.

Phénomènes extra-naturels [2]. Il se manifeste à nous certains phénomènes dont nous ne découvrons pas la liaison avec les lois de la nature et auxquels nous pouvons donner le nom d'*extra-naturels*. Tous rentrent dans la question des communications des êtres entre eux. Ces communications s'opèrent par les trois fluides qui circulent dans les corps. Les hommes exercent les uns sur les autres un pouvoir spirituel soumis dans son exercice à la volonté. Dès lors rien ne choque la raison philosophique dans le phénomène connu sous le nom de *magnétisme*. Mais il s'y joint deux classes de faits que l'observation n'a pas encore parfaitement constatés: une interversion dans les fonctions des sens, et d'autres plus spirituels, tels que les prévisions, la double vue. Pour ce qui a trait aux premiers, nous observerons que

[1] *Esquisse*, II, p. 403. — [2] *Ibid.*, liv. VI, chap. VI.

les organes affectés aux sens ne sont peut-être pas les seuls à transmettre les impressiens. Une excitabilité plus délicate, une moindre limite à la faculté de sentir ne pourraient-elles produire les mêmes effets? Dans le sommeil du somnambule, les sens externes dorment, mais les sens internes sont éveillés. Au réveil, il oublie. Il a donc, pendant qu'il dort, une mémoire spéciale qui lui rappelle les actes et les impressions de la vie ordinaire. L'organisme interne serait supérieur à l'organisme externe. Celui-ci venant à se dissoudre, la mémoire de la vie à laquelle il a présidé ne s'éteindrait pas avec lui. Le somnambulisme serait alors un état intermédiaire entre la vie et la mort. A mesure que la création se développe, la limite diminue, l'elément négatif de l'espace et du temps diminue aussi[1]; la distance s'efface. De nouveaux phénomènes se manifestent, et la science, qui a pour mission de les expliquer, ne doit pas se refuser à les voir. Il faut qu'elle les enregistre après observation, et qu'elle pousse l'esprit humain à chercher leurs causes et leurs lois.

Jetons un coup d'œil sur l'espace que nous venons de parcourir. Après avoir étudié Dieu et l'univers, nous sommes arrivé à l'homme, que nous avons envisagé comme être organique et intelligent. Nous avons recherché les lois de son organisation, de son intelligence, de son amour et de sa volonté, ainsi que les relations de ces lois entre elles, soit dans l'état normal de santé, soit dans l'état anomal de maladie. Nous allons maintenant étudier l'objet de son activité; toutefois il importe moins de s'attacher à ses résultats in-

[1] *Esquisse*, II, p. 439.

nombrables qu'à ses évolutions et à ses lois essentielles.

OBJET DE L'ACTIVITÉ HUMAINE.

Industrie. — Dès que l'homme commence d'être, il commence d'agir, car agir c'est se développer. Il soumet d'abord à sa puissance le monde organique. Seul de tous les êtres, il arrive au sein de la création nu et désarmé ; les obstacles qui s'opposent à lui le forcent à travailler sans relâche pour les surmonter. Cette nécessité est la cause du progrès. D'abord chasseur et pêcheur, il faut qu'il applique son intelligence à des observations et à la fabrication des engins nécessaires. Mais à la chasse qui disperse les hommes succède la vie pastorale qui les rassemble. L'agriculture les rapproche encore davantage, et chacune de ces conditions marque de nouveaux progrès. La nécessité des vêtements donne naissance aux arts mécaniques ; l'industrie excite, développe la pensée ; l'homme s'élève ainsi en élevant indéfiniment avec lui la nature vers son Créateur.

Comment l'homme est-il passé de la vie organique à la vie intelligente[1] ? Est-ce par une action spéciale de Dieu ou par l'expérience fécondée par la réflexion ? Ces deux systèmes sont également inadmissibles. Cherchons comment l'homme a acquis le langage, l'instrument premier et indispensable du progrès. Toute perception implique une modification de l'appareil nerveux, lequel détermine l'action de chaque organe, et partant de l'organe vocal. La voix diffère du son par ce caractère

[1] *Esquisse*, III, liv. VII, chap. IV et V.

spontané. Le langage de l'homme participe aussi à ce caractère, mais il faut de plus qu'il exprime le vrai dans ses rapports avec l'être organique; et comme les conditions physiologiques de la vision du vrai peuvent varier, la parole se pliera à ces différences : c'est ce qui constitue la diversité des langues. Ces deux langages, l'un relatif au vrai, l'autre à l'ordre phénoménal, s'unissent pour ne former qu'un seul langage. Naturel dans son origine, il renferme comme la nature humaine quelque chose d'invariable et quelque chose de flexible.

Tous les êtres subsistent en vertu des énergies spécifiques de leur nature, au moyen desquelles ils se conservent et se développent selon leurs lois. Affinité chez les êtres inorganiques, cette action interne devient l'instinct chez les êtres organisés. L'homme a donc aussi ses facultés instinctives, condition de sa conservation et de son développement. C'est à elles qu'il doit ses premières inventions et même l'origine de certaines sciences. Ce qui voile la source réelle de ces premières manifestations de l'activité humaine, c'est que l'instinct se complique de l'intelligence, et l'on ne voit plus que celle-ci[1]. Devant la fécondité de ses résultats, la richesse de ses produits, on oublie l'action de l'instinct. C'est à lui cependant qu'est due l'activité de l'esprit; c'est lui qui dirige l'intelligence et qui opère sa liaison avec les faits de la vie.

L'homme, d'abord aux prises avec la nature, se défend contre elle et cherche à s'assujettir ses forces aveugles. Il marche toujours de victoire en victoire; ses inventions se multiplient. Quels progrès il a accom-

[1] *Esquisse*, III, p. 109 et suiv.

plis depuis cet état primitif! Et cependant c'est à peine un germe de ce qu'il doit être, car il faut que la nature devienne en quelque façon son organisme, l'extension de son corps, qu'elle se fonde, pour ainsi dire, dans son unité.

De l'art. — Le développement de l'homme ne s'arrête pas là; des désirs d'un autre ordre se manifestent, et son activité se dirige vers un nouveau terme, le beau, qui implique la manifestation du vrai. L'objet de l'art est donc, non-seulement la forme éternelle de l'idée pure, mais cette forme réalisée sous les conditions de l'étendue [1]. L'idée qui a inspiré l'artiste doit donc toujours apparaître sous la forme matérielle, car l'art comprend l'élément spirituel, dont le type est l'infini, et l'élément matériel, dont le type est le fini; et par là il a une relation directe aux sens. La vue et l'ouïe sont les sources de son développement : de là deux grandes divisions dans l'art, l'une correspondant à la vue, l'autre à l'ouïe. Ses lois se lient intimement à celles de l'utile. Les formes les plus belles sont en effet celles qui sont le mieux appropriées à leurs fonctions. Elles se lient aussi à celles de l'intelligence; il en suit donc les progrès. La faculté qui unit ces deux ordres étant l'imagination [2], c'est à elle qu'il correspond directement. Il est pour l'homme ce qu'est pour Dieu la puissance créatrice. L'œuvre de Dieu est donc le suprême de l'art, et cette œuvre c'est le monde. Les lois de l'art ne sont dès lors que les lois de la création [3]. Suivant la belle expression des anciens, l'univers est le

[1] *Esquisse*, III, p. 127. — [2] *Ibid.*, p. 135. — [3] *Ibid.*, liv. VIII, chap. II.

temple de Dieu. Le temple construit de la main des hommes n'a d'autre but que de le représenter. Aussi l'art chez les différents peuples présentera des diversités correspondantes à leurs conceptions philosophiques[1]. Chez les nations chrétiennes, le temple représente la conception de Dieu et de son œuvre. Par ses fortes ombres, ses demi-jours sombres, il exprime la défaillance de l'homme, ses tristesses, ses angoisses; dans ses axes croisés, il offre l'image du salut, et ses flèches élancées représentent l'aspiration vers Dieu. Bientôt, comme la nature, le temple va avoir sa végétation : la pierre s'anime sous le travail de la sculpture. La peinture représente la lumière et les couleurs. Le mouvement de l'univers, exprimé dans toutes les religions par des danses sacrées, le sera dans les temples chrétiens par des chœurs destinés à manifester le mouvement spirituel, final de la créature vers Dieu.

Ici commence pour l'art une série de développements en rapport avec l'ouïe : la musique, image de la voix de la nature et dont l'idéal est l'harmonie suprême, la parole ou le Verbe; que l'homme mêle sa voix à celle des êtres inférieurs, un lien plus étroit unit les deux mondes; la poésie apparaît, la poésie qui exprime l'homme selon tout ce qu'il est, qui est le retentissement de sa nature si variée et si riche. L'art tend, en se spiritualisant, à se transformer en pure science. Pour connaître Dieu afin d'obéir à ses lois, il faut un enseignement; et l'enseignement a pour but non-seulement d'éclairer l'esprit, mais encore d'entraîner la

[1] Voy. surtout, pour le développement de cette idée, liv. VIII, chap. III et IV; liv. IX, chap. II.

volonté, de remuer les sens, et c'est par là qu'il fait partie de l'art; il devient l'éloquence, sœur de la poésie et qui n'en diffère que parce que la pensée doit y prédominer.

Tous les arts, ou plutôt les différentes branches de l'art, tendent toutes au même but, subissent les mêmes influences. Les croyances les enveloppent dans leur destinée, leur font porter la peine de leur décadence, de même qu'elles les associent à leur progrès. Nous voyons toujours, en effet, l'art grandir avec la foi et diminuer avec ellle[1].

De la science. — Nous touchons à une nouvelle phase du développement de l'humanité. L'homme veut remonter des phénomènes aux causes qui les produisent, et de ce désir naît la science, qui a pour objet tout ce qui est, c'est à-dire Dieu et l'univers: de là, deux divisions d'une même et unique science. Toute théorie scientifique doit s'appuyer sur une base qui ait le caractère de la nécessité. L'univers étant relatif et contingent, la science de l'univers doit donc dépendre d'une science antécédente[2]. Du reste, l'idée primordiale de substance avec ses trois propriétés nécessaires montre la concordance parfaite qui existe entre la science de Dieu et celle de l'univers.

Les premières formations cosmiques ont dû être des masses gazeuses, possédant chacune un mouvement, une lumière et une chaleur propres. L'électricité et le magnétisme produisent le mouvement; il n'y a pas deux

[1] Voy. pour le développement de cette idée, III, liv. VIII, chap. V, p. 419, 446. Voy. aussi comme résumé, liv. IX, chap. V.

[2] *Esquisse*, IV, p. 25, 47.

électricités; ce phénomène ne provient que des différentes combinaisons de la force avec les deux autres principes constitutifs des choses[1].

La lumière, fluide de la forme, a deux ordres de fonctions : l'un comprend ses lois, en tant qu'élément constitutif des êtres; l'autre les lois de la forme, en tant que manifestée à nos sens.

Le calorique unit le mouvement à la forme; son action variera donc suivant ses rapports avec les autres fluides. Jusqu'ici on lui a attribué une force de répulsion, mais à tort[2]; car l'écartement des molécules dans un corps n'est dû qu'à l'expansion de ce corps, c'est-à dire à l'électricité, principe de force inhérent à l'éther.

Toutes les formes tendent à s'ordonner, et cette tendance s'appelle *affinité*. C'est elle qui préside à la formation du corps. Spécifique, quand elle s'exerce entre les molécules d'un même corps, elle devient générale quand elle s'exerce entre les différents corps. Si la force, stimulée par le calorique, détruit la première, elle tend en revanche à augmenter la seconde. En remontant aux corps primitifs qui ont dû se former dans l'éther, nous voyons que tous sont dus à la combinaison des trois énergies primordiales. Il n'y a donc pas de corps simples[3], il n'y a que des corps indécomposés, et un seul indécomposable, l'éther. Parmi les corps indécomposés, nous en pouvons citer qui doivent tenir de bien près aux formations primitives : ce sont l'oxygène, qui a une relation spéciale au calorique, l'hydrogène,

[1] *Esquisse*, liv. X, chap. V. — [2] *Ibid.*, p. 154 et suiv. — [3] *Ibid.*, IV, liv. XI, chap. IV.

qui a une relation spéciale à la lumière, et l'azote, à l'électricité.

Les éléments qui composent les êtres organisés se supposent l'un l'autre, et sont tellement unis qu'aucun d'eux ne subsiste qu'en vertu des actions et des réactions réciproques de tous. La complexité des êtres va donc croissant à mesure que leur nature s'élève. Les végétaux et les animaux, dont l'apparition doit être contemporaine, ne sont-ils que des agrégations d'un mode différent? Chaque forme est immuable [1]; un type qui ne serait pas immuablement déterminé, ne serait pas un type. Ainsi le phénomène de la vie [2] que les physiologistes ont été et sont impuissants à expliquer, est dû à la réalisation d'un type supérieur. Toutes ces formes constitutives sont immuables, mais il existe entre elles des relations nécessaires; elles s'enchaînent les unes aux autres et tendent à devenir toujours plus complexes pour réaliser la forme infinie. C'est ainsi que dans l'univers l'unité va sans cesse croissant par le développement de la vérité.

Les phénomènes nouveaux qui apparaissent chez les êtres organisés sont, de plus en plus indépendants de la limite, c'est-à-dire de la matière; tels sont l'instinct, la spontanéité. A la sensibilité, condition de l'instinct, correspondent des organes destinés à conduire l'être à ses fins. Et il y a rapport entre le développement et la nature propre de l'être. Or la fin de la création c'est la reproduction de Dieu même sous les conditions de l'étendue. En se proposant une fin générale,

[1] *Esquisse*, liv. XII, chap. IV. — [2] *Ibid.*, chap. V.

l'Être infini a donc voulu et prévu toutes les fins particulières qui doivent y concourir [1].

Ce qui distingue le végétal de l'animal [2], c'est que le premier n'a que des mouvements automatiques, et que le deuxième possède la spontanéité jointe à la sensibilité.

Chez l'homme on retrouve les mêmes appareils que chez les animaux, mais ils se lient à de plus hautes fonctions et déterminent les conditions organiques des facultés supérieures, de la volonté, de l'intelligence et de l'amour. Il peut y avoir chez les êtres organisés désharmonie entre les trois principes qui constituent l'organisation, d'où les désordres, les maladies. Une nouvelle science naît, la médecine, qui a pour but d'étudier et de combattre cet état anomal; science tout empirique [3], car les causes lui échappent soit en elles-mêmes, soit dans leur mode d'action. A côté des causes physiques des maladies se trouvent les causes morales; la médecine doit donc s'occuper des phénomènes moraux; c'est ici surtout qu'apparaît la liaison de toutes les branches dont se compose la science [4].

Ainsi tout dans l'univers se lie, s'enchaîne, tout tend à réaliser l'unité, et, par un progrès toujours croissant vers le beau et vers le vrai, à reculer indéfiniment la limite à jamais infranchissable qui le sépare de son Créateur.

II.

Tel est l'exposé de ce vaste système qui porte partout l'empreinte ineffaçable d'un puissant génie. Imposant,

[1] *Esquisse,* IV, p. 341 et suiv. — [2] *Ibid.*, p. 380. — [3] *Ibid.*, p. 437. — [4] Voy. liv. XII, chap. XI, *Résumé et conclusions de la 2e partie.*

grandiose, il se déroule avec une ampleur et une majesté qui commandent souvent l'admiration, toujours le respect. Ses hypothèses étonnent, saisissent et entraînent. A chaque instant on trouve de ces pages d'où s'échappe une si ardente conviction que le cœur remué, subjugué, s'élance avec son guide vers ces espaces infinis où l'espérance soutient toujours de son aile son vol impétueux et infatigable. On écoute, on admire, on subit un irrésistible ascendant.

Mais cette impression ne serait-elle pas déjà une critique de l'ouvrage de Lamennais? Un philosophe ne doit-il pas s'adresser surtout et avant tout à la raison? Et n'y a-t-il pas lieu de se défier d'une philosophie qui remue le cœur? car ce pourrait être un moyen pour elle d'échapper au contrôle de la raison. Ce reproche ne saurait être fait à Lamennais; il parle toujours à la raison, et c'est par elle qu'il touche le cœur. La vie de l'âme humaine est l'harmonie, et lorsque l'intelligence s'élève vers le vrai, comment le cœur ne s'associerait-il pas à cet entraînant essor? Ce dont il faut se défier ici, c'est de soi-même; il ne faut pas rester sous cette première impression, on risquerait de ne faire qu'une apologie. Il est bon toutefois de l'avoir éprouvée, car pour bien connaître un auteur, il faut n'avoir fait qu'un avec lui, avoir vécu quelques instants de sa vie. Que montrent en effet ces critiques que nous voyons rester froids devant les hautes aspirations, les élans généraux? C'est que le sentiment du beau leur fait défaut et qu'ils sont à jamais incapables de comprendre les grands caractères. Mais une fois qu'on a ressenti ce que l'auteur a éprouvé lui-même, il faut se séparer de lui, appeler à son aide la raison seule et examiner froidement un

à un tous les arguments que le cœur avait pu accepter, et que nous pouvons ainsi saisir par leurs différents côtés.

L'*Essai sur l'indifférence* avait réellement pour but l'apologie du catholicisme; il pouvait donc appartenir à l'école théologique, mais il portait des prémisses dont les conséquences, si l'auteur les en tirait jamais, devaient singulièrement l'éloigner de cette école. En montrant que le christianisme avait existé à tous les âges de l'humanité, et s'était développé en se mettant en harmonie avec l'état de l'esprit humain, n'était-ce pas dire qu'il devait continuer à suivre ce progrès, et qu'à une époque plus ou moins éloignée dans l'avenir, une croyance plus pure se dégagerait du sein de la religion actuelle? La Cour de Rome n'osa rien dire; elle voyait en Lamennais un champion dévoué quoique indiscipliné; elle avait intérêt à le ménager, et elle le fit. Mais lorsqu'il eut rompu avec elle, elle songea aux hérésies cachées que contenait « ce fallacieux système de philosophie, où l'on introduit des doctrines vaines, futiles et incertaines, qui ne sont point approuvées par l'Église, et sur lesquelles les hommes les plus vains pensent faussement qu'on puisse établir et appuyer la vérité [1]; » et elle dénonça dans une Encyclique ce perfide ouvrage. C'était un peu tard; aussi ne le nommait-elle pas, mais il était impossible de s'y tromper. Pour les éclectiques, pour M. J. Simon en particulier, Lamennais appartient à l'école qu'il appelle *radicale* [2].

[1] Encyclique de Grégoire XVI (juillet 1834), publiée dans *Affaires de Rome*, p. 380.

[2] *Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1843. *État de la philosophie en France*, par J. Simon.

Cependant, si l'on met de côté le critère qu'il emploie pour reconnaître le vrai, on s'aperçoit que le procédé de Lamennais est tout éclectique. Il a cherché un juste milieu entre les différents systèmes. Nous le trouvons côtoyant ici le panthéisme, là le déisme, empruntant à Philon et à saint Augustin. La différence entre les éclectiques et notre auteur ne repose que sur la différence du critérium adopté par les uns et les autres. Pour les premiers, c'est la spontanéité de l'aperception; il faut que la pensée ne se mêle à rien de personnel. Mais qui distinguera s'il y a, ou non, intervention du moi? Sera-ce aussi le consentement de la majorité qui fera loi? Si tous ne sont pas d'accord, la vérité devient dès lors une affaire de goût, de sentiment, d'instinct. Telle a été, au fond du reste, la méthode de M. Cousin : son œuvre a été plutôt une œuvre d'artiste qu'une œuvre de rigueur scientifique. Aussi M. J. Simon n'a peut-être pas tout à fait le droit de se montrer, au nom de l'éclectisme, aussi sévère qu'il l'est pour Lamennais, et de décrier une philosophie parce qu'elle va de saint Anselme à Rousseau[1]. Notre auteur appartient à l'école spiritualiste chrétienne. Il a fait un pas de plus que les éclectiques; ceux-ci n'ont interrogé que l'histoire de la philosophie pure; Lamennais s'est adressé, en outre, à l'Évangile, aux Pères de l'Église, et ce sont autant de richesses nouvelles qui le distinguent des autres. On pourrait cependant lui reprocher de n'avoir pas donné, dans son système, assez de place à l'idée chrétienne. C'est une critique que lui fait M. Scherer[2], tout en expliquant cette lacune par le

[1] *Revue des Deux-Mondes*, *loc. cit.*

[2] *Revue de théologie de Strasbourg*, juillet 1854.

caractère essentiellement spéculatif de l'ouvrage, le manque d'intelligence historique qui caractérisait Lamennais, surtout en matière de religion, et par le dessein qu'il avait d'aborder ce sujet dans les volumes qui n'ont pas été publiés [1]. Quoi qu'il en soit, nous sentons partout le souffle chrétien qui anime cet ouvrage, et de bien des pages s'exhale comme un doux parfum de mysticisme qui transporte l'âme dans les mondes invisibles. Le nom de Lamennais est donc un nom de plus à ajouter à l'école déjà si illustre de la philosophie chrétienne.

§ 1er. *L'Essai* et *l'Esquisse*. — Bien que l'*Essai* ait paru appartenir à l'école théologique, il n'y a cependant entre cet ouvrage et l'*Esquisse* qu'une différence de degré. Tout se tient, tout s'enchaîne dans la vie de la pensée; il n'y a pas de brisement. C'est par une évolution continue, une transformation successive, qu'elle parcourt les phases logiques de son développement. Les idées nouvelles sont toujours contenues dans les idées anciennes. L'esprit de l'homme ne change pas, il se développe incessamment dans une perpétuelle identité. Lorsque l'homme commence à réfléchir, il opère sur des notions qui ne sont encore qu'à l'état de germes. Fécondés par la méditation, ces germes éclosent et donnent naissance aux idées. Il en est alors de celles-ci comme des plantes diverses qui naissent dans un même terrain. Les unes trouvent le fonds qui leur est propre et y puisent une séve vivifiante; les autres ne peuvent se procurer qu'une nourriture insuffisante, et encore la voient-elles diminuer chaque jour sous les

[1] *Esquisse*, t. IV, p. 454.

empiétements incessants de leurs voisines ; alors, penchant leurs têtes flétries, elles languissent à terre, jusqu'à ce que la puissance croissante des autres les ait étreintes dans une dernière agonie. De même, suivant les aptitudes de l'esprit où les idées plongent leurs racines, les unes croissent avec vigueur, les autres dépérissent, et, après une vie plus ou moins longue, meurent étouffées par le développement des premières.

On trouve donc toujours chez l'homme les éléments de ce qu'il doit être plus tard. Ainsi la théorie du progrès indéfini suffit à nous expliquer Lamennais. Croire à un développement continu de la raison humaine, de la religion, n'est-ce pas rompre en principe avec une Église qui prétend avoir toujours possédé la plénitude de la vérité? Toutes les idées futures de notre auteur se trouvent en germe dans cette idée, et l'*Esquisse* est, par cela même, une conséquence naturelle de l'*Essai*. Cette opinion peut paraître étrange au premier abord, car on a regardé souvent ces deux ouvrages comme représentant les deux tendances les plus contraires. On peut objecter, en effet, que le premier contient, sur un grand nombre de questions, des vues diamétralement opposées au second. Le péché originel, la chute[1], l'expiation par le sang[2] sont exposés et affirmés dans l'un, niés dans l'autre, qui les représente comme « renversant les notions fondamentales des choses, et choquant, au fond de la conscience, le sentiment inné du juste et de l'injuste[3]. » Mais une étude plus attentive nous montre ces contradictions déjà en germe dans l'*Essai*.

[1] *Essai*, III, p. 403, et IV, p. 403. — [2] *Ibid.*, III, p. 441 et suiv. — [3] *Esquisse*, II, p. 61.

Le christianisme y est constamment représenté comme la religion éternellement progressive du genre humain. Il a commencé avec le monde, et, comme lui, se perfectionne et doit se perfectionner dans un avenir sans fin[1]. Les saines traditions révélées aux premiers hommes se transmettent à travers les siècles par la bouche des Homère, des Hésiode, des Platon, des Cicéron, des Sénèque, des Pline, des Zoroastre, des Confucius etc. Dès lors, comme le fait très-bien remarquer M. Scherer, Jésus-Christ n'est plus l'auteur de la religion, mais seulement «l'instrument d'un développement des vérités depuis longtemps confiées à l'humanité[2].» Le relèvement commence donc avec la chute; la rédemption est le fait constant de la marche de l'humanité. Le péché originel disparaît aussi entièrement, puisque l'homme va se développer chaque jour davantage, c'est-à-dire se soustraire à son influence, en un mot, le détruire. A quoi sert l'hypothèse de la chute dans cette théorie? Qu'explique-t-elle? A moins d'admettre qu'avant elle l'homme fût parfait, c'est-à-dire fût Dieu, ce qui serait la négation de son existence, il devait sentir en lui le besoin de s'élever par un progrès croissant vers cet idéal. Nier ce besoin, dire que l'homme, heureux de son état présent, n'avait aucune aspiration, ce serait avouer que la chute lui a donné l'idée de l'absolue perfection. Dès lors, quelle singulière dégradation! Si celui-là est un être dégradé qui, rêvant au delà de ce monde, trop petit pour le contenir, une justice et une vérité parfaites, s'élance à leur poursuite

[1] Voy. *Essai*, III, p. 37, 41, 50, 186 etc.

[2] *Revue de théologie de Strasbourg*, juillet 1854.

avec un ardent enthousiasme, quel nom donner à celui qui, ne pouvant franchir les limites du présent, incapable de s'élever à l'idée d'un état supérieur, vit sans désirs, sans espérance, heureux parce qu'il est inconscient? Admettra-t-on qu'avant la chute l'homme était susceptible de progrès? Alors, à quoi bon la chute? A le retarder pour un temps? A le faire descendre à un degré de plus d'imperfection? Mais qu'est-ce qu'un temps devant l'éternité? Qu'est-ce qu'une plus ou moins grande grande imperfection, lorsque l'homme a une vie sans fin pour s'élever vers l'absolue perfection? Avec la théorie du progrès indéfini, le péché originel et la rédemption ne peuvent vivre; l'hypothèse de la chute devient inutile, et une hypothèse inutile est morte. Mais bien plus, elle lui est radicalement opposée; elle place, en effet, l'idéal en arrière, tandis que l'autre le place en avant. Lamennais nous le dit expressément lui-même: « La doctrine de la chute repose sur l'hypothèse d'un état primitif de perfection impossible en soi et manifestement opposé à la première loi de l'univers, la loi de la progession [1]. »

Voyons encore si les autres contradictions que l'on peut trouver à signaler ne sont pas de la même nature que celles-ci. Dans l'*Esquisse*, notre philosophe rejette le surnaturel comme refermant une impossibilité absolue [2]; dans l'*Essai*, il affirme le miracle.

Quelle notion Lamennais a-t-il du miracle? Il est bien pour lui un fait surnaturel, car il le définit d'après J. J. Rousseau: « Une exception réelle et visible aux lois de la nature [3]. » Mais ce n'est pas ce côté-là qui le

[1] *Esquisse*, II, p. 58. — [2] *Ibid.*, p. 80. — [3] *Essai*, III, p. 338.

frappe, ce n'est pas à ce point de vue qu'il s'occupe de l'envisager. Ce qu'il y voit avant tout, c'est le moyen dont Dieu s'est servi pour révéler à l'homme les vérités qu'il devait connaître, et ce moyen est *naturel*, car « il serait absurde, dit-il, de supposer que le moyen par lequel Dieu a révélé à l'homme les lois de sa nature fût opposé à cette même nature[1]. » De tout temps, en effet, tous les peuples ont cru aux faits miraculeux[2].

Ne voyons-nous pas ici percer une tendance à rejeter l'ordre surnaturel dans les rapports qui existent entre Dieu et l'homme? Ce n'est pas parce que c'est un fait surnaturel qu'il tient au miracle; le fait disparaît pour lui, il ne veut voir que le moyen, et ce moyen est naturel. Mais du jour où cette croyance des peuples ne lui paraîtra pas un critère suffisant, où il reconnaîtra que le charme du mystère, l'amour du merveilleux les porta à attribuer à des causes surnaturelles une foule de phénomènes qui, leur paraissant inexplicables, frappaient leur imagination[3], du jour où il considérera le miracle comme opposé aux lois de l'esprit humain, et comme autant en dehors de la nature de l'homme que de celle de l'univers, alors il le laissera à l'endroit où sont tombés les autres dogmes; il le rejettera comme une chimère, une contradiction, une impossibilité. La religion[4], dit-il encore dans l'*Essai*, est l'ensemble des rapports entre Dieu et l'homme; or tout rapport entre les êtres dérive de leur nature; donc les rapports entre l'homme et Dieu dérivent de la nature de l'homme et de la nature de Dieu. Donc, point de surnaturel dans

[1] *Essai*, III, p. 306. — [2] *Ibid.*, p. 343. — [3] *Esquisse*, II, p. 410. — [4] *Essai*, II, p. 103.

la religion. Qu'en aurait-on besoin, puisqu'il est de la nature de l'homme et, partant, de celle de la religion, qui en participe, de progresser par un développement continu ?

En résumé, nous trouvons dans l'*Essai* deux grands courants opposés, deux tendances contraires : tendances réactionnaires ou catholiques et tendances progressistes. Lamennais les concilie encore à cette époque; mais bientôt il va les sentir s'accentuer davantage, il va avoir conscience de leur antagonisme, et son âme va être le théâtre de leur lutte, lutte terrible où viendront se heurter toutes les forces vives de son être, où chaque heure marquera par une profonde blessure, jusqu'à ce qu'une des idées victorieuse soit parvenue à écraser l'autre, à l'anéantir à jamais dans un suprême effort, et à régner sans rivale sur le domaine de la pensée.

A côté de ces tendances et n'ayant aucun rapport direct ni avec l'une ni avec l'autre, nous retrouvons, dans l'*Essai*, sur différents points, les mêmes notions que dans l'*Esquisse*. Telle est la question de la Trinité[1]. De même pour la création : on y remarque l'idée que l'auteur développera plus tard, que l'univers est la substance même de Dieu[2]. La condition de la vie individuelle et de la vie sociale, c'est-à-dire la prédominance des lois intellectuelles sur les lois de l'organisme, dont la conséquence est le sacrifice de soi, en tant qu'être individuel à la société, nous est présentée dans les deux ouvrages avec des développements identiques[3].

[1] Voy. *Essai*, III, p. 229. — [2] Comp. *Essai*, I, p. 514, et surtout II, p. 43, av. *Esquisse*, I, p. 104 et suiv. — [3] Comp. *Essai*, I, p. 305, 481, av. *Esquisse*, II, p. 10, et I, p. 388.

Nous ne parlerons pas des attaques contre la philosophie et la raison humaine, qui forment une bonne partie de l'*Essai*. Outre que *philosophie* est synonyme, dans cet ouvrage, de *déisme* et d'*athéisme*, c'est se mettre ouvertement en contradiction avec soi-même que de composer de longues tirades contre la raison. Écrire, n'est-ce pas défendre une cause devant le tribunal de l'opinion publique, c'est-à-dire essayer de faire pénétrer ses idées dans la société? N'est-ce pas s'adresser à la pensée de l'homme, soumettre son jugement, pour qu'il soit ratifié, au jugement d'autrui, en un mot, faire appel à la raison, afin de capter son suffrage? Mais cette question se lie intimement à celle du consentement universel et nous amène à discuter cette fameuse théorie qui est la base du système philosophique de Lamennais.

§ 2. *Le consentement universel.* — Pour y arriver, l'auteur débute par le scepticisme absolu. Il cherche à ruiner le fondement de toute certitude, et pour cela il fait des emprunts à Bayle, à Montaigne, à Helvétius, dont il répète les arguments. Nous ne voulons pas réfuter ici ce système; d'autres l'ont fait amplement et avec le plus grand succès. Personne, du reste, ne fut moins sceptique que Lamennais. Mais comment, en partant du scepticisme, peut-on arriver à croire ce qu'enseigne la raison commune? Sais-je seulement s'il y a des hommes? Pour me soumettre à leur autorité, il faut que je connaisse cette autorité, et comment le puis-je, puisque mes sens me trompent? Supprimer les impressions du sens intime, les lumières de l'évidence, récuser le témoignage des sens, c'est laisser l'homme seul au milieu de ruines qu'aucune main ne peut plus relever.

Samuel Vincent[1] a complétement réfuté cette doctrine en développant ces quatre points : 1° L'autorité n'est pas la seule base de la vérité ; 2° elle n'est pas une base solide; 3° la plus grande autorité n'est pas toujours la plus sûre; 4° une autorité organisée est la moins sûre de toutes. L'observation historique seule se charge de prouver ces propositions.

Toute verité n'a-t-elle pas commencé par être le privilége d'une faible minorité? Faire la majorité juge de la vérité! Mais c'est prendre parti pour les Grecs contre Socrate, pour les Juifs contre Jésus! Cette théorie serait révoltante si elle n'était absurde. Une doctrine qui serait adoptée par la moitié du genre humain peut, par la défection d'une voix, être aujourd'hui vraie, fausse demain. Il faut bien, en effet, d'après ce système, qu'il y ait une limite numérique de fixée entre le vrai et le faux, et quelle qu'elle soit, il pourra suffire d'un suffrage pour faire condamner une idée. Mais Lamennais lui-même, pour prouver sa théorie, s'inscrit en faux contre elle. Il ne croit ni au témoignage des sens, ni à celui de la raison, et cependant la majorité des hommes y croit. Répudier toutes les croyances admises pour arriver à dire qu'il faut y ajouter foi, semble passablement contradictoire.

Comment est-il arrivé à une semblable doctrine? Il y était porté par sa porpre tournure d'esprit et par son désir de défendre le catholicisme.

L'individualisme lui répugne; l'homme est fait pour la société. Chez les êtres intelligents et libres, dit-il, l'amour se manifeste sous un mode plus élevé que chez les autres êtres de la création, et produit la vie sociale.

[1] *Mélanges de religion*, 1820, t. II.

L'individualisme, c'est la prédominance des lois de l'organisme sur les facultés supérieures. L'homme, à l'état normal, doit donc subordonner son être individuel à l'être social. *Væ soli!* Voilà le cri que l'on entend partout et sans cesse sortir de la bouche de Lamennais. Le tour absolu de ses opinions ne lui permettait pas d'établir de distinction.

Certainement l'homme se doit à la société; sans elle point de connaissance, sans elle il ne serait rien. Mais doit-il être toujours un membre passif? Si, dans l'ordre moral, il ne doit pas hésiter à sacrifier son être pour le bien de tous, il faut qu'il connaisse quel est ce bien. Et cette connaissance ne peut s'obtenir que par l'indépendance de l'intelligence. Si l'idée de ce bien appartenait à la raison commune, elle aurait été mise à exécution; la majorité, en le réalisant, ne peut s'imposer de sacrifice; c'est une notion contradictoire, puisqu'elle travaille dans son intérêt. L'homme qui se courbe devant l'autorité des idées reçues, des doctrines triomphantes, n'a plus rien à faire en faveur de ses semblables. Il est dans le vrai, c'est le vrai qui règne: tout est donc pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Se soumettre à l'autorité dans le domaine intellectuel, c'est se rendre impossible tout sacrifice moral. L'esprit humain proteste contre de pareilles théories. Si l'homme est obligé de vivre au sein de la société pour se développer, il vient un temps où il se sent majeur, où il comprend qu'il a à son tour un devoir, c'est de chercher à exercer une action bienfaisante sur ses semblables, à leur rendre ce qu'il a reçu d'eux. Et dans ce fait il affirme à la fois son indépendance et sa subordination: son indépendance, car sa

conscience individuelle l'a poussé à s'élancer vers la vérité dont la société ne lui avait donné que les révélations incomplètes qu'elle possédait ; sa subordination, par son désir d'élever les autres hommes vers les hauteurs que sa pensée a explorées et par les sacrifices qu'il s'impose pour atteindre ce but. Lamennais n'est, du reste, arrivé à cette théorie que grâce à un sophisme. Il établit [1] que l'intelligence passive a un certain nombre d'idées, avant toute intervention du moi ; or ces idées doivent être les mêmes chez tous les hommes. Jusque-là il a raison ; les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal, se trouvent dans chaque esprit. Les hommes peuvent donc être d'accord sur ces idées en elles-mêmes, considérées dans leur abstraction. Mais dès qu'il s'agit de leur objet, le moi intervient et avec lui le raisonnement ; or qu'est-ce qui prouve que la majorité des hommes raisonne mieux que la minorité ? Elle est au contraire plus ignorante, et il y a certes de plus fortes présomptions en faveur de la minorité.

Une autre cause, avons-nous dit, avait dû déterminer Lamennais à embrasser cette théorie : le désir de défendre le catholicisme. Le catholicisme, c'est l'exclusion complète de l'individualisme, c'est le système par excellence de l'autorité. Et quoi de plus rassurant pour la plupart des hommes que de marcher dans une voie où ils se sentent accompagnés par une foule nombreuse ? Il y a comme un instinct de sécurité qui s'empare de l'homme quand il est avec la masse de ses semblables. Il se croit facilement dans le vrai et dans le bien quand

[1] *Esquisse*, t. I, liv. VI, chap. VI.

il suit la majorité. Pourquoi suit-on la pluralité ? dit Pascal ; est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? Non, mais plus de force[1]. » Un autre calcul inconscient l'attire aussi de ce côté : il y au fond du cœur de l'homme une secrète impulsion vers la tranquillité, vers le repos, et cette aspiration, dont il peut ne pas se rendre compte, ne le pousse-t-elle pas à éviter les combats du doute, les pénibles labeurs de la réflexion, et à adopter une foi toute faite qui ne lui coûte ni travail ni efforts? C'est cet instinct dont Lamennais a tiré profit pour défendre le catholicisme. L'appuyer du consentement universel, c'était lui donner un puissant ascendant sur l'esprit humain. Mais l'homme qui se résigne à abdiquer sa personnalité, qui reçoit une doctrine non pour elle-même, mais parce qu'elle est l'expression d'un certain nombre de suffrages, prêt à l'abdiquer demain ni la majorité se déclare contre elle, fait il autre chose que professer une indifférence absolue en matière d'opinions ? Ce qu'il respecte, ce sont les décisions de la raison commune; quant à l'objet lui-même de ces décisions, que lui importe? Une autre conséquence découlait encore de cette théorie. Comment l'homme pouvait-il se mettre à la recherche de vérités nouvelles ? Si les résultats de ses travaux n'étaient pas d'accord avec les idées de la raison commune, il était obligé de les abandonner et de les répudier ; et alors pourquoi travailler? s'ils l'amenaient au contraire à ces mêmes idées, pourquoi travailler encore, quisqu'il n'avait qu'à les adopter toutes faites ? Il était donc inutile de chercher à s'élever au-dessus de l'horrizon borné

[1] *Pensées*, p. 269.

du consentement universel, et dès lors que devenait le perfectionnement? Ainsi Lamennais, en combattant l'indifférence, élevait son système sur une théorie qui menait droit à l'indifférence. En prêchant le progrès indéfini, il s'appuyait sur une doctrine qui menait droit à l'immobilité. En somme, il n'a eu qu'un tort, c'est « d'élever un fait à la valeur d'une doctrine[1]. » Le consentement universel a une autorité réelle; mais, outre qu'elle n'est pas la seule, il ne faut pas non plus en exagérer l'importance. Toute vérité cherche à se répandre parmi les hommes. « Cette union, dit M. Scherer, provient de la force intrinsèque de la vérité, de l'harmonie de l'âme humaine avec elle, et bien loin d'être le critère du vrai et la marque de l'évidence, le consentement général n'en est qu'une conséquence[2]. »

En partant d'une telle base, la méthode de Lamennais ne pourrait être le solitarisme cartésien. Il fait appel à la méthode universelle « qui part de l'immuable, du nécessaire, pour en déduire le variable, le contingent, qui unit les phénomènes aux causes et offre la seule voie par laquelle on puisse en rendre raison, la raison de ce qui est inférieur ne se trouvant que dans ce qui est supérieur[3]. » En un mot, c'est la synthèse qu'il emploie pour résoudre le problème de l'un et du multiple. Certes, il est impossible de construire un système philosophique sans employer cette méthode; mais ne serait-il pas nécessaire de commencer par l'analyse? Lorsqu'on part d'une hypothèse sans avoir auparavant établi, par une analyse consciencieuse et faite sans parti

[1] *Revue de théologie*, juillet 1854. — [2] *Ibid.* — [3] *Esquisse*, II, p. 263.

pris, un contrôle rigoureux, n'est-on pas porté à interroger les faits avec complaisance et à n'y voir que le côté dont on peut tirer profit pour justifier les spéculations du point de départ? D'un autre côté, comme l'univers existe dans la cause infinie, c'est là qu'on va le chercher, et on le construit *a priori*. Malheureusement ces déductions ne peuvent inspirer que de la défiance ; car la philosophie n'y trouve généralement que ce que l'observation lui a révélé. Cela fait penser à Hegel trouvant *a priori* la combinaison des acides et des bases. Croit-on, par exemple, que Lamennais serait arrivé à la doctrine de la Trinité s'il n'y avait été conduit par une idée préconçue ?

§ 3. 1° *La Trinité.* — Il y a toutefois dans cette croyance à la Trinité un fait qui doit nous frapper. Un grand nombre de philosophes, dont on ne peut contester le mérite, sont arrivés à ce dogme. Mais avant d'entrer dans la discussion, écartons d'abord la doctrine de l'école d'Alexandrie, laquelle est essentiellement panthéiste. Les docteurs alexandriens voulaient concilier le Dieu immuable d'Aristote, le Dieu de la métaphysique, avec la créateur du monde, le Logos, le *νους* de Platon, qui renferme tous les types des êtres. De là une deuxième hypostase, qui sert de lien à la première et à la troisième. Cette doctrine qui affirme l'identité de l'un et du multiple et tombe dans le panthéisme, ne peut du reste être démontrée. Écartons aussi le mystère qui enveloppe le dogme chrétien, car le mystère ne peut trouver place dans une philosophie. Les philosophes trinitaires prétendent arriver à cette théorie par la démonstration. Il y a chez eux une confusion. Dieu est incompréhensible pour nous. « Nous

savons qu'il existe, mais nous ne savons pas quelle est sa nature[1]. » — « Il est de la nature de l'infini que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre[2]. » — « On connaît qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est[3]. » Il serait facile de multiplier les citations. Il est impossible de n'être pas d'accord à ce sujet. Lamennais le dit explicitement lui-même: « Il faudrait, pour le concevoir, l'embrasser tout entier; il faudrait une intelligence infinie comme lui[4]. » Tout ce que notre pensée peut faire, c'est de le connaître dans ses rapports avec le fini. Vouloir remonter au delà est une tentative chimérique et absurde. Nous arrivons donc à l'acte créateur. Le monde est l'œuvre d'une volonté ; or une volonté suppose toujours trois choses : le pouvoir d'agir, l'idée de l'acte et l'intention. Comme chez l'être parfait le but doit être absolument désintéressé, nous pouvons remplacer l'intention par l'amour. Ainsi, dans son rapport avec nous, nous trouvons dans l'Être infini puissance, intelligence et amour. Telles sont les trois propriétés par lesquelles nous pouvons le concevoir. Mais là s'arrête notre pensée bornée; une limite à jamais infranchissable nous empêche de pénétrer plus avant dans sa connaissance. Or ces trois propriétés, Lamennais les transporte à l'Être envisagé en lui-même, d'où il conclut qu'il ne peut en avoir que trois; car c'est en le séparant du monde, c'est-à-dire dans son essence intime, malgré ce qu'il vient de dire, qu'il essaie d'étudier Dieu[5]. Voilà déjà, grâce à une impossibilité, un premier pas de fait vers la Trinité. Mais il en reste

[1] J. Simon, *Religion naturelle*, p. 37. — [2] Descartes, *Cinquième méditation*. — [3] Pascal, *Pensées*, p. 303. — [4] *Esquisse*, t. I, p. 42. — [5] *Ibid.*, I, p. 48.

encore un second à faire, et ce n'est pas le plus facile. Comment passer de l'idée de propriété à l'idée de personne? Ce qui constitue la personne, dit l'auteur, c'est l'individualité intelligente; or chacune des trois propriétés subsiste dans l'unité d'une manière individuellement distincte; chacune d'elles est différente des deux autres et est l'Être tout entier; donc, chacune d'elles est une personne.

Qu'est-ce qui forme l'individualité? C'est le moi; or le moi est le même dans les trois personnes; comment peuvent-elles avoir conscience de leur distinction? L'Être tout entier est à la fois puissance, intelligence et amour; la puissance est l'Être tout entier, donc elle est à la fois puissance, intelligence et amour; l'intelligence est l'Être tout entier, elle est donc aussi puissance, intelligence et amour; il en est de même de la troisième. Toutes les trois sont donc rigoureusement identiques, et dès lors n'ont plus d'individualité propre. Quel jour, du reste, la Trinité vient-elle jeter sur le problème qui nous occupe? On se demande avec un réel étonnement comment un si grand esprit a pu entasser ainsi les subtilités, traîner lourdement sa pensée généralement si nette et si claire, au milieu de distinctions insaisissables, pour essayer d'arriver à ce résultat qui n'est pas seulement inutile, qui est encore puéril. Voilà où mène cependant la puissance des idées préconçues. Il faut en outre considérer que Lamennais avait depuis fort longtemps déjà mis la main à son ouvrage de philosophie. Sa première idée était de le faire dans un point de vue tout catholique; et malgré les modifications qu'il y a apportées, il a dû rester certainement bien des fragments antérieurs. Damiron, dans son

Histoire de la philosophie du dix-neuvième siècle, dit que Lamennais prépare un travail touchant à toutes les branches des connaissances humaines; or cet ouvrage de Damiron paraissait aux environs de 1830. Notre auteur était donc encore tout à fait catholique. Aussi est-il probable que cette théorie sur la Trinité date de cette époque, où le sentiment universel était représenté, pour lui, par l'Église. Cependant il y revient plusieurs fois; il prend soin de nous avertir que s'il emploie le mot *personne*, c'est que l'imperfection du langage humain ne lui permet pas d'en trouver un plus approprié au mode d'existence des trois propriétés de l'Être infini[1]. Cela rappelle assez le mot de saint Augustin : « Dictum est tamen tres personæ, non ut aliquid diceretur, sed ne taceatur[2]. »

2° *La création, l'univers.* — Nous arrivons au grand problème de la création.

Le principe de distinction qui est en Dieu se réalise, devient limite, et l'univers est formé, car il est la substance divine limitée. C'est là, croyons-nous, une des meilleures explications qui aient été données de cette haute question. M. Jules Simon, dans son ouvrage de la *Religion naturelle*, arrive à la création par la méthode de l'absurde. Il combat les panthéistes et les déistes, et montrant leurs contradictions, leur impossibilité à expliquer la coexistence de l'infini et du fini, il conclut au dogme de la création. L'esprit humain arrivera-t-il à une autre théorie? Nous ne le croyons pas; la philosophie a des bornes qu'il lui est

[1] Voy. la note à la fin du t. IV, p. 465

[2] *De la Trinité*, liv. V, chap. X.

impossible de franchir. La raison ne peut tout expliquer. Nous comprenons que Dieu est la cause du monde, mais le comment nous échappe. Que l'esprit de l'homme se résigne à ignorer ce qu'il ne peut atteindre; autrement il ne se préparera que d'inutiles labeurs et d'amères déceptions. Lamennais nous semble avoir admirablement résolu les objections des panthéistes. Comment, disent ceux-ci, y a-t-il quelque chose en dehors de Dieu, puisqu'il a la plénitude de l'être? Si vous admettez qu'il n'est pas seul, vous pouvez donc ajouter à Dieu par la pensée, l'augmenter, ce qui est absurde[1]. M. Jules Simon s'arrête devant cette objection, il ne la résout pas, mais il lui répond par une autre : Est-il plus difficile de comprendre, dit-il, que l'imparfait fasse partie du parfait ou que l'imparfait existe en dehors du parfait[2]? Lamennais va plus au fond. Vous avez raison, dit-il aux panthéistes, il ne peut y avoir rien en dehors de Dieu. L'univers n'est que sa substance, mais c'est sa substance limitée; c'est la réalisation extérieure des idées divines. « Elle ne retranche rien de l'Être infini, puisque les types éternels qui étaient en lui y demeurent immuablement; elle n'y ajoute rien, car il n'en résulte aucune production d'être ou de substance, laquelle est impossible en soi[3]. » La création reste cependant parfaitement distincte de Dieu, et ici il donne la main aux déistes. Il va donc emprunter aux deux systèmes qui se déclarent les adversaires de la création, et essaie ainsi de les concilier dans une harmonie supérieure.

[1] J. Simon, *Religion naturelle*, p. 99. — [2] *Ibid.*, p. 101. — [3] *Esquisse*, t. I, p. 106.

Que dirons-nous de ces hypothèses grandioses par lesquelles Lamennais va expliquer la formation de l'univers? La substance limitée devient l'éther, dont les trois grandes propriétés sont : l'électricité, la lumière et le calorique. Sont-ce des emprunts? Nous l'ignorons, bien que nous pensions que l'Allemagne a dû lui fournir des données à ce sujet. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'à l'aide de ces théories il donne des explications très-plausibles de l'essence et de la formation des corps, ainsi que des phénomènes enregistrés par les sciences d'observation. Il y a là certainement de quoi attirer l'attention des savants, et nous ne doutons pas qu'en entrant dans cette voie, ils n'enrichissent la science de nouvelles découvertes. Ils pourront trouver chez Lamennais des résultats incertains et erronés. Il n'ose donner une solution parfaitement tranchée sur bien des questions ; telles sont les générations spontanées, la diversité des races humaines. Mais la méthode qu'il conseille, les notions qu'il donne sur les principes positifs des êtres et sur la matière envisagée comme principe négatif, nous paraissent devoir être fécondes en conséquences. Il ouvre de plus une voie nouvelle aux recherches de l'esprit humain. Les problèmes qui se rattachent aux phénomènes qu'il appelle extra-naturels peuvent arriver, par ses théories, à un commencement de solution. Certainement il y a encore bien des progrès à faire, il faut des données plus sûres et plus complètes que celles que nous possédons; mais le chemin qu'il ne fait que nous indiquer nous semble devoir mener au but. Lamennais, du reste, est loin d'avoir la prétention de tout expliquer, il attend tout de l'avenir,

heureux « s'il peut répandre sur les questions qui vont le préoccuper une lumière nouvelle, si faible qu'elle soit[1]. » N'aurait-il fait que poser un point d'interrogation, qu'appeler la science à s'occuper de faits qu'elle n'avait pas la hardiesse ou qu'elle dédaignait d'aborder, ne serait-ce pas déjà un immense bienfait et n'aurait-il pas de puissants droits à notre reconnaissance?

§ 4. *Le mal.* — La deuxième partie, qui a pour but l'étude de l'homme, s'ouvre par l'examen de cette question redoutable qui pèse encore de tout son poids sur l'esprit humain, le problème du mal. Pour Lamennais, le mal est négatif; ce n'est qu'un moindre bien. Le bien, c'est l'être; le bien absolu, c'est l'être absolu ou l'être parfait; le mal absolu, c'est le non-être. Tout degré quelconque d'être est un bien, donc la création est un bien. S'il y a l'infini entre le plus bas degré d'être et la complète absence de l'être ou le néant, il y a aussi l'infini entre le plus haut degré de l'être limité et la perfection absolue. Entre le bien et le mal, il n'y a donc qu'une question de degré; le bien est toujours limité, c'est-à-dire n'est jamais le bien; le mal, toujours limité, n'est jamais le mal, mais un moindre bien.

Voilà ce que dit la métaphysique de Lamennais; voyons ce que dit l'expérience.

Mais d'abord tenons-nous en garde contre nous-mêmes, et ne nous hâtons pas de porter des jugements sur ce qui se passe dans le domaine physique. Là, en effet, il y a lieu de suspecter nos appréciations, car nous pouvons appeler désordres des évolutions néces-

[1] *Esquisse*, IV, p. 456.

saires du développement de l'univers, lesquelles, sous un mal apparent, cachent un plus grand bien. Les bouleversements, les catastrophes de la nature ne sont qu'un secret travail d'enfantement. Sous le chaos qui affecte nos yeux s'opèrent les phases d'une merveilleuse transformation; de ce que nous appelons le désordre nous voyons naître l'ordre; les désorganisations ne nous apparaissent que comme les métamorphoses de l'organisation, la mort comme la source de la vie. Nous ne pouvons donc pas affirmer qu'il y ait mal, si nous ne considérons que les êtres inorganiques. Mais montons plus haut dans l'échelle de la création, et considérons les rapports qui existent entre ce monde et le monde animé. Prenons particulièrement l'homme. Ici nous nous trouvons en présence d'un agent libre, qui peut, par conséquent, faire un mauvais usage de sa volonté; et, certes, un grand nombre des maux qu'il souffre sont l'effet de cet abus de liberté. Il y a ainsi fort souvent chez lui une relation intime entre le mal physique et le mal moral. Mais, après avoir fait la part aussi large que possible à cette influence du péché, il n'en reste pas moins bien des faits à expliquer encore. N'y a-t-il pas des maux inévitables? de ces maladies dont la cause, tout extérieure, ne peut être due au désordre de la volonté? de ces désastres auxquels l'homme ne peut opposer que les plaintes de la souffrance? Persuaderez-vous au montagnard fuyant devant cette masse de neige qui roule avec fracas sur le flanc de la vallée, engloutissant tout sur son passage, que l'avalanche soit un moindre bien? au naufragé qui a vu sombrer son navire et qui lutte au milieu des vagues, disputant aux flots avides un reste de vie qui va s'éteindre, que de

tels accidents ne sont pas un mal? Qu'un fleuve débordé inonde les campagnes, ravage les récoltes du laboureur, et, ce qui est plus terrible, brise d'utiles existences, arrache violemment à une famille des membres indispensables, fasse au sein d'une maison de ces vides qui ne peuvent plus se combler, est-il possible de dire que c'est encore un bien? On objectera peut-être que ces bouleversements dans l'univers n'ont pour but que d'exciter l'activité de l'homme, de le pousser ainsi à faire de nouvelles conquêtes sur la nature, et, le forçant à marcher vers le progrès, d'augmenter sans cesse la somme de son bien-être. Lorsqu'il a apparu au sein de la création, s'il n'avait pas eu à lutter contre les forces qui le dominaient de toutes parts, il ne serait jamais arrivé à la perfection où nous le voyons aujourd'hui et qu'il doit encore étendre et développer sans cesse. S'il se plaint de sa destinée, c'est qu'il en méconnaît les éléments. C'est possible, mais que conclure de ce fait? L'homme souffre, c'est un cri unanime qui sort de toutes les bouches. S'il a toujours souffert, nierez-vous la souffrance? Le mal serait-il un bien parce qu'il est la loi universelle? Expliquez-le par le désaccord entre l'âme humaine et la nature, je le veux bien; c'est un fait attesté par la conscience de l'humanité. Si l'homme gémit et se plaint, c'est qu'il fait la comparaison entre l'infini qu'il entrevoit, et le fini dont il partage l'existence. Son cœur aspire à la stabilité, au repos, et autour de lui il ne voit que le mouvement. Il souffre, c'est vrai, mais la souffrance est une condition de sa grandeur. S'ensuit-il pour cela que la souffrance soit un moindre bien? L'homme ne pourrait-il être aussi grand sans autant souffrir? C'est une

conséquence de sa grandeur et ce n'en est pas la source. Mais que cette conséquence soit un bien, c'est ce que la vie de chaque jour vient démentir cruellement. Ces théories peuvent s'écrire dans un cabinet; fait-on un pas au dehors, emportées, balayées par le premier souffle, elles s'évanouissent devant le long soupir et la plainte non interrompue de l'humanité.

Ne serait-il pas possible de concilier la métaphysique avec les données de l'expérience? L'homme perçoit le bien absolu, l'ordre absolu, de même qu'il a aussi l'idée du néant. Il est en relation avec le monde créé, et ce monde lui apparaît comme imparfait. Or, si le parfait est l'être, l'imparfait est, par cela même, une tendance au non-être. La création a donc, par le fait de son existence, une tendance à l'être, et, par le fait de son imperfection, une tendance au non-être. L'homme la voit partagée entre ces deux tendances; il appelle *bien* tout ce qui rentre dans la première, *mal* tout ce qui rentre dans la seconde. Ce n'est donc plus seulement une différence de degré qu'il remarque entre le bien et le mal, mais une différence de direction. Le bien et le mal ne sont encore ici que relatifs, comme tout ce qui est du domaine de la création, car ni l'un ni l'autre ne peuvent ni ne pourront jamais atteindre l'absolu. Mais, tout en étant relatifs, leur existence est parfaitement réelle; il y a donc positivement du mal dans le monde, comme l'expérience nous l'atteste. La création existe, voilà le bien; mais à l'état d'imperfection, voilà le mal. « La nature, a dit Pascal[1], a des « perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu,

[1] *Pensées*, p. 377.

« et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image. »

Mais voici une objection de Lamennais qui revient. Puisque l'univers ne peut exister qu'à condition d'être limité, c'est-à-dire imparfait, comment l'imparfait, qui permet à ce bien d'être réalisé, peut-il être un mal? Que signifie cet argument, sinon que l'imperfection est la cause indirecte d'un bien, puisqu'elle est la cause directe d'un mal?

Mais il y a une difficulté plus grave qui s'élève devant nous. La responsabilité de Dieu avait été couverte par Lamennais. Dieu, pour lui, était le créateur d'un monde où le mal n'existait pas; maintenant le voilà l'auteur du mal. Or nous savons que la nature créée ne peut exister qu'à la condition d'être imparfaite, c'est-à-dire de renfermer du mal. Le problème, ici, vient donc se confondre avec celui de la création, le seul en réalité qu'il y ait à résoudre. Comment l'imparfait existe-t-il à côté du parfait? Comment la substance peut-elle exister à deux états différents, l'un infini, l'autre fini? Ce comment nous échappe. Lamennais nous dit lui-même qu'il restera éternellement impénétrable à tout esprit fini[1].

Certes, nous ne voulons pas exagérer l'importance du mal, nous tenons seulement à nous soumettre à l'observation des faits, à l'expérience, qui nous répète par toutes les bouches : l'homme souffre, et cette souffrance est un mal. Mais, après avoir constaté son existence, hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y en a pas tant qu'on s'est plu souvent à l'affirmer. Faisons la part de

[1] *Esquisse*, I, p. 107.

tous les maux que la société a créés parmi les hommes, de tous ceux qu'ils s'attirent individuellement, de ces mille événements enfin dont la virilité sait tirer profit et qui n'arrachent des plaintes qu'aux cœurs lâches et efféminés, et nous nous apercevrons alors que la quantité qui reste n'est pas si effrayante. Ne voyons-nous pas, d'un autre côté, devant le bouleversement de la nature, le nombre des victimes diminuer de jour en jour? l'homme se soustraire, par un progrès croissant, à la domination de ces forces aveugles, pour les subjuguer à son tour? Et n'y a-t-il pas là, pour nous, une source féconde de consolation? Sans doute, nous verrons souvent le bon droit foulé aux pieds, l'injustice triomphante, nous verrons toujours des inégalités choquantes; mais, de ce que l'imperfection est nécessaire à l'existence de ce mode, sera-ce une raison pour nous laisser aller au désespoir? La vie future ne dit-elle donc rien à nos cœurs? Si le mal existe, si l'homme se plaint, le christianisme répond à cette plainte, en lui apprenant la résignation, et en éclairant sa vie d'une lueur immortelle d'espérance.

Le mal moral n'est aussi, pour Lamennais, qu'un moindre bien. Il dérive des nécessités mêmes de la création, et toutefois, nous dit-il, il est le résultat d'une volonté libre. Comment concilier ces deux choses? Étudions plus à fond la question. Le péché est dû à la liberté; c'est l'acte par lequel l'homme met sa volonté en désaccord avec sa conscience. Libre dans son choix, celui-ci pourrait donc toujours se décider pour le bien, et dès lors s'élever à la perfection morale. Mais comment un être imparfait peut-il s'élever à la perfection? Lamennais a vu les deux termes du problème, mais il

s'y est arrêté. Aurait-il prétendu concilier ces deux idées en disant qu'il y a à la fois dans l'ordre moral des maux nécessaires et d'autres dont l'homme seul est l'auteur? Il aurait dû alors être plus explicite, car il n'a fait que poser la question sous une autre forme. Ou bien aurait-il tenté d'expliquer l'existence du péché dans l'humanité par une sorte de nécessité inhérente à la nature créée? Rien ne nous porte à admettre cette dernière hypothèse; au contraire, le mal, loin de lui apparaître comme un fait général, lui semble plutôt une exception; le désordre d'individus ne peut troubler l'harmonie du tout, que maintient une force infinie[1]. Il est donc resté devant cette opposition : si tout le mal est dû à la liberté, l'homme peut s'en affranchir complétement; mais il ne peut s'en affranchir complétement, parce qu'il est un être imparfait. Voilà les deux conséquences auxquelles arrive Lamennais; il les indique, mais il ne fait que cela; il ne résout pas la question.

Cherchons d'où provient cette antinomie. Le péché est dû à la volonté d'un agent libre désobéissant à sa conscience. Dire qu'il est inévitable et nécessaire, c'est renverser la notion même du péché. L'homme pourrait donc ne pas pécher. Mais de ce qu'il se décidera toujours pour le bien, s'ensuit-il qu'il s'élèvera à la perfection? Non, car il sera encore l'auteur de bien des maux, mais qu'on ne pourra appeler péchés, car il en sera l'auteur inconscient. La nature de l'homme se développe, la conscience participe donc à ce progrès; éclairée par l'intelligence, elle étend à un plus grand

[1] Voy. *Esquisse*, II, p. 40 et 50.

nombre d'actes ses notions fondamentales du bien et du mal; de plus, elle les applique mieux. Ses jugements deviennent à la fois plus précis et plus sains. L'histoire nous en fournit des preuves éclatantes. L'humanité était un sentiment si étranger aux anciens, que le mot même leur était inconnu. L'esclavage ne choquait nullement leur sens moral. Combien d'actes que nous réprouvons aujourd'hui leur paraissaient indifférents, sinon dignes d'éloges! N'a-t-on pas vu, à une époque reculée, l'infanticide recommandé? Ne voit-on pas encore, dans certaines contrées où la civilisation n'a pas pénétré, le parricide en honneur? Eh bien! dirons-nous que le Grec qui condamne le Barbare vaincu à l'esclavage, que le Spartiate qui fait périr son enfant difforme, que le sauvage qui tue son père devenu vieux pour l'empêcher de souffrir des infirmités de l'âge, commettent des péchés? Non, car nous admettons qu'ils agissent d'après leur conscience. Supposons qu'un homme, à cette époque, ait toujours obéi à cette voix intérieure, qu'il n'ait pas péché en un mot, nous ne pourrons pas dire qu'il est arrivé à la perfection, car de combien de maux, en ne citant que ceux-là, a-t-il été l'auteur inconscient! De même, combien de coutumes qui ne répugnent nullement à notre sens moral seront réprouvées par nos descendants! A mesure que le progrès s'accroît, c'est-à-dire que l'imperfection diminue, le mal, résultat de cette imperfection, diminue aussi, car il tombe de plus en plus dans le domaine de la connaissance et de la liberté de l'homme, c'est-à-dire devient péché. Mais, bien que décroissant sans cesse, il ne disparaîtra jamais complétement; il s'en trouvera toujours dans les actions de l'homme, il en restera

toujours que celui-ci commettra sans le savoir et sans le vouloir, car il est séparé de la perfection absolue par une limite qu'il peut reculer indéfiniment, mais qu'il ne peut franchir. C'est ainsi que l'homme, tout en pouvant se soustraire au péché, ne pourra jamais complétement se soustraire au mal. C'est ainsi qu'il y a à la fois un mal nécessaire dont il est l'auteur, mais dont il ne peut être responsable, et le mal péché qui provient du désordre de la volonté.

En définissant le péché comme nous l'avons fait, nous avons été amené à dire que l'homme peut ne pas pécher. Il faut, en effet, enlever aux mots leur sens pour ne pas arriver à ce résultat. *A priori,* cela est donc vrai. Mais les faits nous disent-ils la même chose? L'observation universelle du genre humain nous montre l'homme refusant, la plupart du temps, d'obéir à sa conscience, faisant ce qu'il ne doit pas faire, en un mot, enclin au péché. D'où vient donc cette tendance au mal? Effrayante question qu'enveloppent et qu'envelopperont toujours de profondes ténèbres; la science pourra les diminuer, mais les chasser complétement, jamais. Lamennais n'en parle pas; elle ne pouvait, en effet, se poser à son esprit, car ce n'était pas là, comme nous l'avons fait remarquer, le fait qui le frappait; de plus, elle disparaissait inévitablement de son système, par suite de la nécessité qu'il attribuait au mal moral. Nous ne ferons que glisser rapidement sur ce nouveau problème, car, outre que nous ne voulons pas tenter d'expliquer l'inexplicable, ni de résoudre l'insoluble, nous ne pouvons avoir la prétention de jeter même la moindre lumière sur un point encore si obscur.

Pourquoi l'homme fait-il le mal? Nous savons que

la liberté humaine peut s'affaiblir sous l'empire des passions; les préjugés, l'éducation, l'atmosphère dans laquelle l'enfant opère son développement, sont autant de chaînes qui vont entraver sa liberté. L'homme ne la possède donc pas dans sa fraîcheur native. Toutefois ce n'est là qu'une circonstance atténuante, car il peut encore diriger sa pensée vers le bien. Cette solidarité n'est pas assez puissante pour changer l'essence de la nature humaine. Du reste, dire que l'homme est mauvais parce que la société est mauvaise, ce ne serait que reculer le problème. Pourquoi la société est-elle mauvaise? Sans vouloir reconnaître son influence sur l'individu, nous croyons qu'elle ne suffit pas à nous rendre compte du mal, car l'homme peut encore, s'il le veut, obéir à sa conscience. Pourquoi donc ne le fait-il pas? Voici le phénomène qui doit se passer en lui. Tout d'abord, ce qui le pousse à commettre le mal, ce n'est que la curiosité, le désir de connaître ce que lui défend la voix intérieure, d'éprouver l'arme qu'il a entre les mains. Il hésite longuement, jusqu'à ce que le besoin de savoir l'emporte sur ses scrupules. Et tout en se promettant ne ne plus céder à de tels désirs, il rencontre une nouvelle occasion. Mais les circonstances ne sont plus les mêmes, le cas est différent; sa curiosité est encore piquée; que lui adviendra-t-il ici s'il enfreint la loi de sa conscience? Il l'a déjà fait, il lui en coûte moins maintenant que la première fois, et il se laisse entraîner à pécher après une lutte moins longue qu'auparavant. C'est ainsi que la liberté s'affaiblit et s'affaiblit encore, que la volonté devient de plus en plus incapable de se décider pour le bien: de là l'existence universelle du péché au sein de l'humanité. Mais la loi mo-

rale, qui ne peut être anéantie, oblige l'homme à réagir contre cet état de désordre et à s'efforcer de recouvrer l'indépendance de sa liberté asservie.

A mesure que les sciences se développent, que l'esprit s'élève, l'homme comprend de plus en plus que ses intérêts sont intimement liés au devoir; il s'aperçoit que les peuples qui jouissent des meilleures institutions politiques et sociales sont ceux qui s'inclinent devant l'honnêteté, non devant le succès; qui, plus que tous les autres, professent le respect de la loi morale et se courbent devant l'autorité de la conscience. L'homme trouve donc, dans sa marche progressive, des motifs de plus en plus nombreux pour combattre le péché. Comment, dès lors, ne s'en affranchirait-il pas de plus en plus? Tout, dans sa nature, le porte à détruire le mal; qu'il ait donc le courage d'agir. Au lieu de passer son temps à gémir sur sa profonde corruption, qu'il se mette virilement à l'œuvre; c'est par la lutte de chaque jour, de chaque instant, qu'il étouffera cet ennemi si dangereux de sa destinée.

§ 5. *L'art.* — Nous n'avons pas l'intention de suivre Lamennais dans les détails de son système. Nos faibles connaissances ne nous permettent pas, du reste, de porter un jugement arrêté sur les différents sujets qu'il passe en revue, tels que la reproduction des êtres, les maladies, les problèmes des sciences physiques et physiologiques etc. Toutefois l'admiration nous force à nous arrêter devant les développements si riches de poésie et d'inspiration qu'il a consacrés à l'art. Dans aucune partie de son ouvrage il ne s'est élevé à une si grande hauteur; on voit qu'il ne fait qu'un avec son sujet, qu'il se l'est complétement assimilé. Amant pas-

sionné de l'art, il en comprend, il en saisit l'essence intime. C'est Dieu, l'artiste suprême, qu'il interroge dans son œuvre, dans cette œuvre où il s'incarne et qu'il remplit de soi. C'est la création qu'il prend pour modèle; c'est elle qu'il étudie pour arriver à une connaissance plus complète et plus profonde du beau. De là son admirable intuition pour juger les créations de l'homme, pour révéler à l'art quelles sont les véritables conditions de son existence et lui montrer par quels moyens il peut s'élever vers les hautes sphères où se trouve le but qu'il poursuit, la manifestation du beau infini. L'auteur excelle à décrire l'influence des idées sur l'art; il y a des pages d'une éloquence entraînante, grande de poésie et de vérité. Après avoir exploré les domaines ardus de la métaphysique, on aime à respirer la douce haleine, le suave parfum qui s'exhale de ces régions sereines, où le cœur soutenu par la raison s'élève vers la suprême beauté. On dirait de frais ombrages sur les sommets d'une côte aride, pieuse et mystique retraite, où l'âme, dans son éternelle ascension vers Dieu, oublie ses fatigues pour ouvrir plus largement ses ailes et précipiter son vol vers Celui de qui tout émane et dans le sein duquel elle voudrait se fondre et s'absorber à jamais.

§ 6. *La religion.* — Laissant de côté les diverses théories que l'auteur a exposées sur la science et qui ne peuvent trouver place dans un travail aussi restreint, nous arrivons à la troisième partie de l'ouvrage, qui n'a pas été publiée. Il nous est assez facile cependant de savoir quelle en aurait été l'essence. Nous en trouvons les germes dans le tome I^er^ de l'*Esquisse*, au chapitre VI du livre VI. La vie sociale, qui est la mani-

festation de l'amour à son plus haut degré dans les êtres de l'univers, a sa base dans la prédominance des facultés supérieures sur les lois de l'organisme ou sur le principe d'individualité. La société sera d'autant mieux constituée que cette prédominance sera plus grande. Le bien et le vrai étant l'objet de ces facultés supérieures, l'homme doit s'élever sans cesse vers cet objet, qui est Dieu. De plus, les lois de la volonté, devant maintenir la force dans la direction du bien, lui impriment une tendance sociale ou conservatrice de la vie une et universelle. La religion et la morale qui en dérive doivent donc être à la base de toute société.

Quelle est l'idée de Lamennais sur la religion? Nous voyons dans tous ses ouvrages et en particulier dans le *Livre du Peuple* et celui de la *Religion*, qu'il cherche surtout à dégager l'élément permanent et durable des formes passagères et transitoires qui l'enveloppent. « Ne confondez point la religion essentiellement une et invariable avec les diverses formes extérieures qu'elle revêt. Celles-ci, imparfaites, infimes, vieillissent et passent; œuvres de l'homme, elles meurent comme lui. Le temps use l'enveloppe du principe divin, mais il n'use point le principe divin[1]. » Et plus loin: « Le christianisme séparé de l'œuvre mortelle avec laquelle on l'a confondu ne peut périr, car il est la loi première et dernière de l'humanité[2]. » Ce n'est guère qu'à ce point de vue qu'il envisage la religion, et, comme on le voit, c'est une suite naturelle des idées émises à ce sujet dans l'*Essai*. Il combat à outrance le surnaturel. Il n'y a rien que Dieu et l'univers; créer un troi-

[1] *Livre du Peuple*, p. 238, édit. 1844. — [2] *Ibid.*

sième ordre est absurde. Dans son Commentaire sur les Évangiles, il explique la plupart des miracles d'une façon naturelle, cherchant toujours un sens allégorique. « Il y a, dit-il quelque part, des miracles quand on y croit; ils disparaissent quand on n'y croit plus. »

Ainsi, la société doit être religieuse, et sa religion, c'est l'amour, élément éternel du christianisme.

Toutefois il y a différentes formes de la religion, différentes Églises; quelle est celle que la société doit choisir de préférence? Lamennais ne veut ni des unes ni des autres. Le catholicisme est destiné à périr avec le système auquel il est lié. La papauté ne peut renoncer aux doctrines qu'elle prétend tenir de la tradition des apôtres et des Pères; elle s'est fait le défenseur du despotisme, l'apologiste et l'alliée de la royauté absolue; or l'humanité ne revient pas en arrière. Aussi faut-il regarder comme à jamais rompue l'alliance entre la cour de Rome et la société moderne[1]. Ne serait-ce pas se déclarer faillible que de rompre avec les théories qu'elle a propagées et qu'elle propage encore, et partant abjurer toute autorité? Non, « un pouvoir peut mourir s'il est mortel, mais il ne se suicide pas[2]. » Ce ne peut être non plus le protestantisme qui sera la religion de l'avenir, « système bâtard, inconséquent, étroit, qui, sous une apparence trompeuse de liberté, se résout pour les nations dans le despotisme brutal de la force, et pour les individus dans l'égoïsme[3]. » Ce sera une nouvelle forme du christianisme; cette société commencera d'abord par une faible agrégation, qui s'é-

[1] *Affaires de Rome*, p. 292 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 295. — [3] *Ibid.*, p. 303.

tendra peu à peu et remplira la terre. M. de Sainte-Beuve, dans ses *Portraits contemporains*, cite le passage qui a trait à la religion protestante et trouve Lamennais injuste contre elle, car il l'accuse, dit-il, au moment où il ne fait pas autre chose lui-même que protester.

Ce passage a deux parties qu'il faut distinguer: la première où il appelle le protestantisme un système inconséquent et bâtard ; la seconde où il prétend qu'il se résout pour les nations dans le despotisme de la force, et pour les individus dans l'égoïsme. Dans le premier cas, nous n'hésitons pas à dire que l'auteur a parfaitement raison. Du protestantisme, il ne connaissait que ce que nous appelons aujourd'hui l'orthodoxie. Or que met celle-ci à la base de son système? Est-ce l'autorité? Est-ce la liberté? Elle essaie de les concilier, de les mettre l'une et l'autre à la fois, ce qui revient à dire qu'elle n'en met aucune. Elle refuse de reconnaître l'autorité du pape, proclame la liberté individuelle, puis elle substitue à celle-ci une autorité mal définie qu'elle cherche dans des synodes ou dans des Confessions de foi. Cette inconséquence devait frapper Lamennais. Il aimait trop du reste les thèses extrêmes pour se sentir épris d'une opinion vague, indécise, incolore, oscillant entre la liberté et l'autorité, n'ayant ni le courage d'adopter l'une, ni la force de se soustraire à l'autre.

Dans le second cas, l'auteur est réellement injuste. Il n'avait jamais aimé le protestantisme à cause de la part faite à l'individualisme. C'est toujours la conséquence de sa thèse sur le principe individuel, source de l'égoïsme. Nous avons déjà montré où elle mène,

nous n'y reviendrons donc pas. Non, l'être qui cherche la vérité dans l'indépendance de son intelligence n'est pas un égoïste; il la cherche, parce qu'il l'aime, c'est-à-dire parce qu'il aime Dieu, et qu'en aimant Dieu, il ne peut pas ne pas aimer ses semblables.

« Le protestantisme amène, chez les nations, le despotisme de la force. » Nous aurions compris cette idée chez l'auteur de *La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, mais elle est incompréhensible chez l'auteur des *Affaires de Rome*. Nous n'avons qu'à nous servir de ses propres armes pour le réfuter. Le protestantisme, nous dit-il, a mené à la révolution du siècle dernier, il conduit directement à la démocratie [1]. Or la démocratie, qui n'a rien de stable, qui foule tout aux pieds, et dont la conséquence est l'athéisme, n'est que le dernier excès du despotisme [2]. Nous comprenons alors la conclusion qui découle pour la religion protestante. Mais conservons la majeure contre laquelle nous ne voyons pas qu'il se soit jamais élevé, et ouvrons le *Livre du Peuple*.

La démocratie est le gouvernemeut par excellence; « le souverain, dit-il, c'est vous, c'est le peuple essentiellement libre [3]. » — « Si quelques-uns tentaient de substituer leur volonté particulière à la volonté commune, leurs prescriptions, quelles qu'elles fussent, ne seraient pas des lois, mais une violation du principe même de la loi [4]. » Et enfin, dans les *Affaires de Rome*, ne nous dit-il pas expréssement que le gouvernement du peuple est celui de la justice et de la charité ? Quelle

[1] *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, chap. I et II. — [2] *Ibid.*, chap. I. — [3] *Livre du Peuple*, p. 191. — [4] *Ibid.*, p. 190.

doit donc être maintenant la conclusion au sujet du rôle du protestantisme dans les sociétés? Comment une religion qui mène à la démocratie, c'est-à-dire au gouvernement « de l'intelligence, du droit, de la fraternité[1], » peut-elle n'avoir d'autre résultat que le despotisme de la force?

Sans doute, nous nous associons avec Lamennais au désir de voir rayonner sur l'humanité ce christianisme plus pur qui, au lieu de mutiler quelqu'une de nos facultés, aide à leur complet épanouissement, qui favorise le mouvement de la pensée, l'essor de l'esprit vers la vérité, le développement de la raison, les aspirations du cœur, de ce christianisme qui excite tous les genres de progrès, qui pousse l'humanité vers son idéal, qui tend à faire de tous les peuples un seul peuple, de toutes les sociétés une seule société. Toutefois nous avons la conviction intime que ce mouvement sortira du protestantisme, confiant en la liberté. Mais que dis-je? il en sort déjà, il commence à se propager rapidement autour de nous. Nous sommes, en effet, à l'aurore de cette époque nouvelle que le génie prophétique de Lamennais lui faisait entrevoir;

« ... Du temple déjà l'aube blanchit le faîte, ... »

et le moment n'est pas loin où le soleil de ce nouveau jour, dissipant les vapeurs du matin, apparaîtra dans sa brillante splendeur. Et c'est le protestantisme seul qui peut opérer cette rénovation profonde, car c'est la seule des religions chrétiennes qui ait à sa base la liberté, et si l'on ne peut rien faire sans la liberté, on

[1] *Affaires de Rome*, p. 299.

peut du moins tout espérer avec elle. Pour qu'une doctrine religieuse ait quelque réelle influence, il faut nécessairement qu'elle ait pour elle des souvenirs, qu'elle se rattache au passé. L'humanité se transforme peu à peu, elle est à la fois permanente et progressive; la religion doit aussi avoir ces deux caractères[1]. Tout le monde ne vit pas de la vie de la pensée, il faut donc à l'homme quelque chose qui l'aide à se souvenir de Dieu. Or il y a pour lui, dans la tradition du passé, comme un parfum de poésie qui, transportant l'âme au delà du présent, lui fait franchir la limite du temps pour l'approcher de l'Éternel. Que de ce passé il n'y ait plus que des ruines, qu'importe? Mais que ce soit sur ces ruines que s'élève le temple de l'avenir. L'instinct mystérieux qui attache à elles, attachera en même temps au monument qu'elles soutiennent sur leurs bases; elles lui léguent ainsi un reste de grandeur et de majesté, une noblesse d'origine dont l'influence s'impose à tout ce qui entoure. Il sert de lien entre les générations; il s'appuie sur le passé, mais ses sommets se perdent dans le ciel de l'avenir. Le protestantisme nous semble merveilleusement approprié à cette tâche. Il a tous les éléments nécessaires pour la voir couronnée de succès: traditions glorieuses, liberté, principe de progrès; qu'il marche en se dégageant des entraves qui voudraient le river à la borne du chemin; qu'il s'affranchisse du joug que prétend lui imposer une orthodoxie étroite, et l'avenir est à lui.

Après la religion, Lamennais aurait traité des rapports des hommes entre eux; la société, qui est l'or-

[1] Eug. Pelletan, *Le pasteur du désert.*

ganisation de l'humanité selon les lois naturelles de l'homme, a pour but la formation de l'unité, dont la famille est l'élément premier. L'homme a deux sortes de vies : celle de l'esprit et celle du corps ; il a droit à ces deux vies [1]. La vie individuelle a pour expression le *droit*, qui concentre chacun en soi ; la vie plus élevée a pour expression le *devoir*, qui porte en dehors de soi et qui a pour but la conservation de tous. Il y a trois sortes de devoirs : 1° devoirs de la famille ; 2° devoirs envers la patrie ; 3° devoirs envers l'humanité.

La société a aussi une relation nécessaire à la science, d'où le progrès matériel. Toutefois les lois économiques ont aussi rapport au droit et au devoir. Elles se lient à la science en ce qui touche la production de la richesse ; à la morale en ce qui touche sa distribution [2]. De là deux divisions que l'auteur aurait introduites dans cette partie. Dans la première, il aurait sans doute exposé les différentes applications du travail, seule source de la richesse. Dans la deuxième, il aurait montré par quels moyens on peut arriver à la répandre : abolition des lois de privilége et de monopole, diffusion des capitaux multipliés par le crédit, instruments de travail rendus accessibles à tous [3] etc.

Il est à regretter que Lamennais n'ait pas publié cette partie de son ouvrage ; nous y aurions certainement trouvé des aperçus nouveaux, des vues profondes sur ces questions vitales, dont les événements de chaque jour réclament la solution avec une menaçante impatience.

[1] Nous trouvons ces idées dans le *Livre du Peuple*.

[2] *Esquisse*, préface, p. XXII. — [3] *Livre du Peuple*, p. 253.

§ 7. *Conclusion.* — Des auteurs ont contesté à Lamenais son titre de philosophe. M. Renan dit que le tour absolu de ses opinions ne lui permettait pas de l'être réellement. Mais en revanche, ajoute-t-il, c'était une excellente disposition pour un poëte[1]. Nous reconnaissons certainement qu'il y a des circonstances où l'esprit de Lamennais ne se plie pas assez facilement, et qu'il passe souvent ainsi à côté de la vérité, lorsqu'il arrive à celle-ci de se trouver dans les nuances. Mais nous croyons que ce défaut ne peut nuire qu'à des questions de détail. Tout se tient dans la vie humaine, et loin de s'exclure, nous sommes persuadé qu'un grand poëte doit être un grand philosophe. Le principe générateur de la science, c'est l'hypothèse; la méthode scientifique se compose de ces quatre opérations: observer, faire une hypothèse, déduire, contrôler[2]. Or l'hypothèse est due au génie. Plus le génie sera puissant, plus il se rapprochera de la vérité. Le poëte prend son essor vers le beau infini, c'est-à-dire vers le vrai, c'est-à-dire vers Dieu; et cette intuition que son génie va incarner dans une œuvre d'art, ne recule-t-elle pas devant son esprit les horizons qui le bornaient; ne déroule-t-elle pas devant sa pensée de nouvelles et plus vastes perspectives? Le génie n'est pas une faculté spéciale ayant un objet propre; c'est la puissance qui invente et qui crée, et dans ses inventions comme dans celles de Dieu dont elles sont l'image, le vrai ne peut être séparé du beau, car le beau,

[1] *Revue des Deux-Mondes*, août 1857. « Lamennais et ses écrits. »

[2] M. E. Naville, *Cours de philosophie générale, fait à l'Académie de Genève*, 1867.

comme Platon l'a si magnifiquement défini, c'est la splendeur du vrai. La philosophie, du reste, comme le dit notre auteur, n'est pas autre chose qu'une grande et sublime poésie. Lamennais a les véritables qualités du grand philosophe ; certainement il y a dans son ouvrage des erreurs, des lacunes. La liberté de Dieu est négligée et les problèmes qu'elle soulève ne sont pas même entrevus. Mais quelle est l'œuvre exempte de défauts ? Ne disparaissent-ils pas, du reste, dans l'ensemble imposant de ce grand travail ? S'il y a des erreurs, il y a aussi, il y a surtout des vérités. Le métaphysicien et le poëte se donnent la main, et impriment à tout l'ouvrage un cachet d'une incontestable grandeur. Cette philosophie est plus qu'une philosophie, plus qu'un enseignement; on y puise une confiance ferme dans l'avenir, dans les destinées de la société. L'âme s'y fortifie, s'y retrempe, et, riche d'espérance, prend avec joie son essor vers cet idéal dont elle veut s'approcher de plus en plus, et qui s'appelle *l'éternelle vérité et l'éternel amour*.

Voilà notre étude achevée; nous avons essayé de montrer quels sont les défauts et les qualités de la philosophie de Lamennais, et de discuter ces grands problèmes de l'esprit humain. Nous sommes resté, comme nous l'avions prédit, bien au-dessous de notre sujet. Qu'on nous pardonne la témérité de notre entreprise ! Mais nous croyons qu'aucune force ne doit être perdue pour la société et que le plus faible doit aussi faire ses efforts pour apporter quelque chose à l'édifice commun, ne fût-ce que l'encouragement de l'exemple. Lamennais, du reste, veut que la philosophie soit l'œuvre de tous; il faut, dit-il, que tous y prennent

part. « Le plus pauvre possède quelque chose, et ce peu, quel qu'il soit, ne lui est donné que pour servir à tous [1]. »

Reconnaissant de son dévouement à la cause de la vérité, j'ai essayé de lui obéir par amour pour son caractère et par respect pour son génie. Admirateur obscur de cette haute personnalité, que ma déférence pour son désir soit un hommage rendu à sa mémoire!

[1] *Esquisse*, I, p. 38.

Vu, le président de la soutenance,
F. LICHTENBERGER.

Permis d'imprimer.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I. La théorie du surnaturel est contraire à la notion de Dieu. Dans ses rapports avec la science, elle aboutit à la théorie des causes occasionnelles, et n'est pas moins funeste à son développement que l'athéisme.

II. Les effets de la prière sont essentiellement subjectifs.

III. La doctrine de la grâce conduit nécessairement à celle de la prédestination.

IV. La morale est intimement liée à l'idée.

V. La doctrine du logos a sa source dans les écrits canoniques de l'Ancien Testament.

VI. Le livre d'Esther n'est pas un document historique.

VII. Le quatrième Évangile a une tendance toute spéculative.

VIII. Les critères internes ne permettent pas de l'attribuer à Jean, fils de Zébédée.

IX. La croyance implique la liberté individuelle ; son unité est donc irréalisable.